ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة

تأليف:
عبد الله بن محمد القرني

مؤسسة الرسالة

الطبعة الأولى

١٤١٣هـ - ١٩٩٢م



مؤسسة الرسالة بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
هاتف ٣١٩٠٣٩، ٨١٥١١٢ - ص.ب. ٧٤٦٠ برقيا، بيوشران

ضَوابِطُ التَّكْفِيرِ

عِنْدَ أهْلِ السُّنَّةِ والجَمَاعَةِ

تأليف
عبدالله بن محمد القرني

مؤسسة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بقلم:
فضيلة الشيخ الدكتور: سفر بن عبدالرحمن الحوالي
رئيس قسم العقيدة بكلية الدعوة وأصول الدين
بجامعة أم القرى.

الحمد لله وحده وصلى الله وسلم وبارك على مَنْ أظهر الحجة وأبان المحجة ونصح للأمة وجاهد في الله حق جهاده وبعد:

فإن مما عظمت به الرزية وعمت به البلية تفرق الناس في الدين واختلافهم في رب العالمين، ركوباً لسنن الأمم قبلنا واتباعاً لطرائقهم ووقوعاً فيما حذر منه الذكر الحكيم **﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات. وأولئك لهم عذاب عظيم﴾**.

وما مسألة الإيمان ـ التي كثر فيها الخوض والجدل واشتد فيها الانحراف والزلل ـ إلا إحدىٰ المسائل الكبرىٰ التي ما كان ينبغي للأمة أن تختلف فيها أبداً.

فقد أنزل الله الكتاب مفصلاً وأوضح النبي ﷺ الحق قولاً وعملاً حتى ترك الأمة على مثل البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك.

وأعظم ماجاءبه ﷺ وبيّنه تعريف المخلوقين برب العالمين وحقه على عباده المؤمنين وإيضاح أعمال الإيمان ومراتب الدين ولهذا لم يقع فيها نزاع بين الصحابة والتابعين كما وقع من مسائل عملية مشهورة.

ولا سيما مسألة الإيمان التي ليس موضوعها الغيب المحض كمسائل الصفات ولا هي مما قد يدق فهمه ويغمض سره كمسائل القدر، بل هي من الوضوح بمكان، فقد ثبتت فيها نصوص كثيرة صريحة الدلالة في كتاب الله والسُّنّة المرفوعة والآثار الموقوفة كلها تبيِّن أن الإيمان عمل وأن العمل إيمان وأن للإيمان أركاناً ودعائم وشعباً وحلاوة وطعماً وبشاشة وكمالاً وضعفاً وزيادةً ونقصاً وشرائع وخصالاً وذروةً وعموداً وصوى ومناراً. . . الخ.

كما أوضح ﷺ بسيرته العملية المتواترة معاملة الكافرين والمنافقين وأصحاب الكبائر والمرتدين والمحاربين، وفعل الخلفاء الراشدين من بعده كذلك.

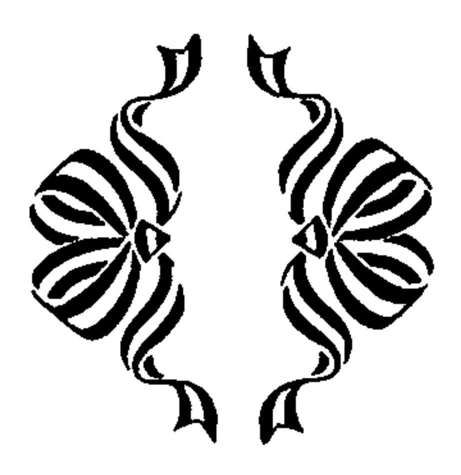
وقد سار أهل السُنَّة والجماعة في سائر العصور على منهاج السلف الأول والقرون المفضلة في كل ذلك ولكن تعاظم الفتن وظهور الفرق واشتداد الانحراف وتسلط الكفار على المسلمين وقلة العلم وفشوا الجهل وغير ذلك كان بحيث لا يجدي معه إلا دعوة تجديدية تبدأ كما بدأ رسول الله ﷺ بالدعوة إلى أصل الدين وتمييز سبيل المؤمنين وتجاهد في سبيل ذلك باليد واللسان وهكذا كانت دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمه الله في مطلع العصر الحديث.

وعلى المنوال نفسه تنسج دعوة أهل السُنَّة والجماعة اليوم ممثلة في الصحوة السلفية التي تعم العالم الإسلامي اليوم من أقصاه إلى أدناه، ولأهمية الضوابط العقدية والأصول المنهجية في الدعوة ومسيرتها فقد اتجهت دراسات عدة إلى هذا المجال الرحب واضعة نصب عينيها هذا الركام الهائل من الجدل والخلافات والفرقة في صفوف الدعاة بين إفراط وتفريط وفي مقدمتها ما اهتم به الباحثون موضوع الإيمان والكفر وحقيقة كل منهما، إلا أن بعض هذه الجهود لا يخلو من ملاحظات سواء في المنهج أو الأسلوب فضلاً عن اتساع دائرة الموضوع وتشعب قضاياه. ولأن مما اضطلع به قسم العقيدة بجامعة أم القرىٰ ـ ونظيره في ذلك سائر الأقسام المماثلة في الجامعات الإسلامية الأخرىٰ ـ أن يسهم في هذا الشأن، فقد سجلت به رسائل علمية حظيت بالعناية والتمحيص وتطلع الناس إلى طبعها بشغف كبير.

ومن هذه الرسائل رسالة الأخ الباحث/ عبدالله بن محمد القرني المحاضر بالقسم وعنوانها «ضوابط التكفير عند أهل السُنَّة والجماعة» فقد أجاد فيها وأفاد حيث عرض أصول الموضوع من حقيقة الإيمان، والأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعيَّن والكفر والشرك والعلاقة بين الظاهر والباطن والضابط في قيام الحجة وما يتعلق بعوارض الأهلية وما يتبع ذلك من مباحث ملتزماً بعقيدة أهل السُنَّة والجماعة ومنهجهم في البحث والنظر والمجادلة بالتي هي أحسن. ومجانباً لطرفي الإفراط والتفريط وقد كان لي شرف مناقشة الرسالة كما أنني سعيد اليوم إذ أقدم لها سائلاً الله تعالى أن ينفع بها وأن يسد بها ثغرة في هذا المضمار وأن تكون عوناً للباحثين والمطلعين وما أعرفه من الأخ الباحث من رحابة الصدر وسعة الأفق

تدفعني لأن أطلب من كل مَنْ لديه ملاحظة أو تسديد أن يبادر به ليستدرك في الطبعات التالية بإذن الله فالأمر لا يخص شخص كاتبه بل هو عام لحملة الدعوة كافة إذ الهم واحد والغاية واحدة والتناصح واجب وليس في وسعنا أن ننفي عن عقيدتنا انتحال الغالين وتأويل المبطلين إلا بالتعاون فيما بيننا والله المسؤول أن يوفقنا جميعاً لسلوك سبيل الحق والصواب ويجنبنا الزيغ والضلال إنه سميع مجيب والحمد لله رب العالمين.

د. سفر بن عبد الرحمـٰن الحوالي



المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، مَنْ يهده الله فلا مضل له، ومَنْ يضلل فلا هادي له. وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن التكفير حكم شرعي، لا يطلق على معين إلا بشروطه الشرعية، ومَنْ ثبت في حقه بتلك الشروط أطلق عليه حكم الردة بلا تردد.

وكما أنه ليس لأحد أن يحكم على قول أو فعل أنه شِرك إلا بدليل شرعي، فكذلك ليس لأحد أن يطلق حكم الردة على معين إلا بضوابط شرعية.

والمسلم إذا تلبس بشيء من مظاهر الشِرك لا يلزم أن نحكم عليه بالشرك، بل قد يكون معذوراً فلا يحكم بردته حتى تتحق فيه شروط التكفير وتنتفي موانعه، فلا تلازم بين تلبسه بذلك الفعل وبين الحكم عليه بالردة.

والجزم بتكفير المعين وإخراجه من الإسلام خطره عظيم، وتترتب عليه آثار كثيرة، كانتفاء ولايته العامة على المسلمين، وانتفاء ولايته على ذريته، وتحريم زوجته عليه، وسقوط إرثه الذي يستحقه لو كان مسلماً، وعدم حل ذبيحته، وعدم جواز تغسيله والصلاة عليه إذا مات، وأنه لا يُدفن في مقابر المسلمين، وعدم جواز الاستغفار له وما إلى ذلك من أحكام.

ولهذا ورد الوعيد الشديد فيمن كفّر مسلماً كما في الحديث المتفق عليه «مَنْ قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما» وفي رواية مسلم «إن كان كما قال وإلا رجعت عليه»[1].

وقد افترق الناس في تحديد شروط التكفير وموانعه. فعند بعضهم أن مَنْ تلفظ بالشهادتين لا يمكن تكفيره بحال، بل قالوا: إنه لا يجوز تكفير شخص بعينه، وإنما إطلاق وصف الكفر يكون على الأعمال، وعندهم أن سلطة الحكم على الأشخاص بالكفر

---

(١) أخرجه البخاري/ كتاب الأدب (٦١٠). ومسلم/ كتاب الإيمان (٦٠).

ليست للأفراد بل للحاكم والقاضي المسلم. وهذا غاية التفريط.

وعند آخرين التكفير بالكبيرة أو عدم الحكم بإسلام مَنْ نطق بالشهادتين وصلى وصام وأدى فرائض الإسلام ما لم يتحققوا من إسلامه بشروط حددوها لم ترد في الكتاب ولا في السُنَّة. وهذا غاية الإفراط. وبين هؤلاء وهؤلاء اتجاهات متباينة.

وأما أهل السُنَّة والجماعة فقد هداهم الله لما اختلف فيه من الحق بإذنه لالتزامهم بالدليل الشرعي في وصف الفعل وفي حكم الفاعل، فالتزموا بالنصوص الشرعية في تحديد حكم الفعل، وتحديد ما هو كفر وما ليس بكفر. والتزموا بها في تحديد شروط وموانع تكفير المعين. فلم يقولوا إن تكفير المعين غير ممكن وأن ذلك من اختصاص الحاكم والقاضي المسلم. ولم يقولوا بالتكفير بالعموم دون النظر في تحقيق شروط التكفير وانتفاء موانعه في حق المعين، ولم يتوقفوا عن إثبات وصف الإسلام لمن ظهر منه إرادة الدخول في الإسلام أو كان الظاهر منه التزامه به. بل التزموا بالحق في ذلك كله. ولم يضربوا النصوص بعضها ببعض كما هو شأن مخالفيهم.

ولأجل إيضاح منهج أهل السُنَّة والجماعة في هذه القضية استعنت بالله تعالى وسجلت هذا الموضوع لنيل درجة التخصص الأولى (الماجستير) في قسم العقيدة بكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرّمة.

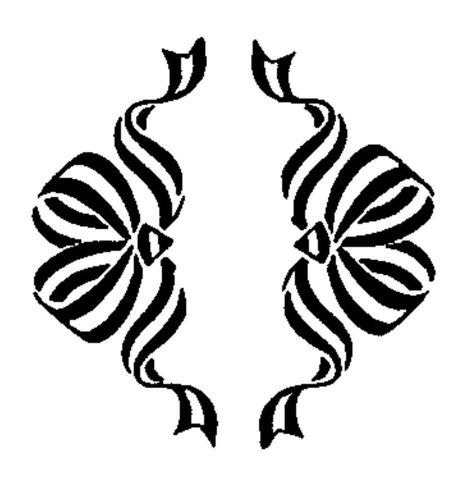
وقد آثرت أن يكون البيان لمنهج أهل السُنَّة والجماعة والرد على مخالفيهم، في الأمور الأساسية، والمناطات التي يدور أصل الخلاف حولها.

وقد أشرف على البحث فضيلة الأستاذ الدكتور بركات عبدالفتاح دويدار، وأنا أشكره جزيل الشكر لما بذله من جهد ووقت، ولما استفدته من علمه وخلقه.

كما أشكر كلاً من فضيلة الأستاذ الدكتور مصطفى حلمي وفضيلة الدكتور سفر الحوالي لتفضلهما بمناقشة البحث، وقد استفدت من ملاحظاتهما فوائد قيمة كان لها أثرها في تسديد البحث. وقد تمت المناقشة يوم الثلاثاء ١٢/١١/١٤١٠هـ. وأنا أرجو كل أخ كريم له ملاحظة على شيء مما يقرؤه في هذا البحث أن يبادر بها، أداءً للأمانة وقياماً بواجب النصيحة.

وختاماً أسأل الله تعالى أن يجعله من العلم النافع، وأن يجعل العمل فيه خالصاً لوجهه الكريم، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

عبدالله بن محمد القرني
مكة المكرمة ـ جامعة أم القرى ـ كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة



تمهيد

. إن الإيمان هو الأساس الذي جاءت نصوص الكتاب والسُّنَّة لتقريره وبيانه، وذكر نواقضه وما يقدح في كماله، وبيان مآل المؤمنين وعاقبة الكافرين، حتى إن هذه القضية هي الأصل الذي تعود إليه كل نصوص الكتاب والسُّنَّة.

وقد بيَّن الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك أتم بيان وأوضحه، واتبعه على ذلك أصحابه رضوان الله عليهم فلم يختلفوا فيه أدنى اختلاف.

وقد تبعهم على ذلك الفهم لحقيقة الإيمان سلف الأمة وأئمتها فأجمعوا على ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم وتوارثوه إلى يومنا وإلى أن تقوم الساعة، لأنهم هم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة على الحق إلى قيام الساعة.

ومع تمسك أهل السُّنَّة والجماعة بذلك المفهوم وإجماعهم عليه، فقد كانوا يردون على كل بدعة مخالفة لذلك الأصل، ويبينون الحق، ويقيمون الحجة على مخالفيهم.

وأول نزاع حدث في الأمة هو النزاع في التكفير حين كفَّرت الخوارجُ المارقة علياً (رضي الله عنه) بعد حادثة التحكيم المشهورة، ومنذ صفين ـ حيث بدأ الاختلاف والتفرق في الأمة ـ وإلى اليوم والخلاف قائم حول حقيقة الإيمان والكفر وما يتبع ذلك من القول في التكفير. بل إن الإنحراف قد إزداد مع مرور الأيام نظراً لردود الفعل المتعاقبة، ونظراً أيضاً لدخول المسألة في نطاق التعقيد القائم على تبرير المناهج بالتماس المؤيدات الشرعية لمقررات سابقة.

وعلى هذا فخلاف الفِرَق ـ المخالفة لأهل السُّنَّة ـ في حقيقة الإيمان والكفر ليس في حقيقته قائماً على نظر واعٍ واجتهاد مدروس، وإنما هو ردود أفعال غالية على غلو سابق. وهذه حقيقة تأريخية مهمة.

فحين بنى الخوارج منهجهم في التكفير بالكبيرة على أن الأعمال من الإيمان، جاء مَنْ يقول إن الأعمال ليست من الإيمان، فقابل بدعة التكفير بالمعصية ببدعة نفي أن يكون العمل داخلاً في مسمى الإيمان.

وأســاس خطأ الفريقين وشبهتهم واحدة. وملخصها عدم التفريق بين أحكام الظاهر وأحكـام الحقيقـة، أو بين حقيقة الإيمان وثبوت وصف الإسلام للمعين فجعلوا الإيمان والإسلام وصفين مترادفين.

فالخوارج ظنوا أنه ليس إلا مؤمن أو كافر وأن المؤمن هو مَنْ التزم بجميع الواجبات وترك جميع المحرمات وأن مَنْ لم يكن كذلك فهو كافر.

وأصل ذلك أنهم قالوا: إنه إذا كان العمل من الإيمان فإن تحقق المخالفة فيه يقتضي انتفاء الإيمان لأنه كما لا يتصور أن يكون الإنسان إلا مسلماً أو كافراً. قالوا فكذلك لا يتصور أن يكون الإنسان إلا مؤمناً أو كافراً. وكما أن وصف الإسلام إما أن يكون موجوداً أو منتفياً فكـذلك وصف الإيمان إما أن يكون موجوداً أو منتفياً. ثم رتبوا على ذلك أن الإيمان لا ينقص، وأن نقصه يعني انتفاء حقيقته بالكلية. وعلى هذا فمرتكب الكبيرة ليس مسلماً.

لكن المرجئة قابلوا ذلك الغلو بغلو آخر فقالوا: إنه قد ثبت أن وصف الإسلام يثبت للمعين بالإقرار فدل ذلك على أن الأعمال ليست من الإيمان لأنها ليست شرطاً في ثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداء. ثم رتبوا على ذلك أنها أيضاً ليست شرطاً في بقاء وصف الإسلام بعد ثبوته ابتداءً.

ولهذا كانوا يجادلون أهل السُّنَّة بقولهم أمؤمنون أنتم؟ ويظنون أن الإيمان مرتبة واحدة لا استثناء فيها كالإسلام.

ومن أشهر استدلالاتهم في ذلك حديث الجارية التي سألها الرسول ﷺ: «أين الله؟ قالت في السماء. فسألها: مَنْ أنا؟ قالت: رسول الله. فقال لسيدها: اعتقها فإنها مؤمنة». [1].

وقد فهموا من ذلك أنه لو كان شيء غير الإقرار مطلوباً في تحقيق الإيمان لم يشهد الرسول ﷺ لتلك الجارية بالإيمان بمجرد الإقرار.

وعلى هذا نفهم قول الكرامية أن الإيمان هو الإقرار فإنهم إنما يقصدون ما عليه عموم المرجئة من ذلك، لا أنهم يقولون إن المنافق يكون مؤمناً بمجرد إقراره[2]، لكنهم لا يفرقون بين وصفي الإيمان والإسلام الحكمي. بل هما عندهم كما عند الخوارج وصفان مترادفان.

---

(١) أخرجه مسلم/ كتاب المساجد/ (٥٣٧).

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٤١/٧، ٤٧٦، ٥٥٠.

ولهذا كان رد أهل السُنَّة على كلتا الطائفتين بتقرير أن الإيمان يزيد وينقص حتى أصبح ذلك شعاراً يُعرف به أهل السُنَّة من غيرهم. وبتقرير الفرق بين وصفي الإيمان المنجي والإسلام الحكمي تبعاً لذلك وهذا هو معنى قول الإمام أحمد الذي تابع فيه الإمام الزهري رحمهما الله: (الإسلام الكلمة، والإيمان قول وعمل)[1].

فالإسلام يثبت ابتداء بالكلمة التي هي الإقرار. لكن لا بد من تحقيق مقتضى الإقرار واجتناب نواقضه، وليست المخالفة كفراً مطلقاً بل تكون نقصاً في الإيمان مع أنها مخالفة لمقتضى الإقرار حتى إذا كانت المخالفة بناقض انتقض نفس الإقرار ولم يبق له اعتبار.

* * *

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تجاوزه إلى غلو أبعد عند كلا الاتجاهين على السواء.

فإذا كان الخوارج الأوائل قد كفّروا بالذنب فإنهم لم يصلوا إلى الإتفاق على أن الأصل في مخالفيهم مطلقاً هو الكفر أو التوقف. بل ذهب بعضهم كالبيهسية إلى أنه (إذا كَفر الإمام كفرت الرعية وقالت: الدار دار شرك وأهلها جميعاً مشركون. وتركت الصلاة إلا خلف مَنْ تعرف)[2].

وأما آخرون منهم كالأخنَسية فإنهم (يتوقفون في جميع مَنْ في دار التقية من منتحلي الإسلام وأهل القبلة إلا مَنْ عرفوا منه إيماناً فيتولونه عليه أو كفراً فيتبرؤون منه لأجله)[3].

فلم يكن ذلك اتجاهاً عاماً لجميع الخوارج، بخلاف أصحاب التوقف في عصرنا فإنهم جعلوا ذلك أصلاً واشترطوا التبين مطلقاً في الحكم للمعين بالإسلام مما كان من نتائجه عند بعضهم التكفير بالكبيرة.

وفرّق بين مَنْ يكون التكفير بالكبيرة أصل قوله مع عدم التزامه بالتوقف عن إثبات الإسلام لمن تحقق منه ما يدل على ذلك، وبين مَنْ يكون التكفير بالكبيرة نتيجة لاشتراط حدٍ أدنى للإسلامي لا يثبت ابتداءً لأي معني إلا بعد استيفائه والتحقق منه.

بل وصل بهم الأمر إلى القول بـ (سحب الكفر على عصور التاريخ الإسلامي منذ القرن الرابع)[4].

وإلى القول بأن جماعتهم (هي الجماعة الوحيدة المسلمة في العالم)[5]. وهذا نهاية

---

(١) الإيمان ـ لابن تيميه ـ ص(٢٤٠).

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري. ص(١١٦). (٣) نفس المرجع السابق ص(٩٧).

(٤-٥) ذكرياتي مع جماعة المسلمين (التكفير والهجرة). عبدالرحمن أبو الخير.

الغلو وغاية الظلم والإسراف.

وأما الإرجاء[1] فلم يبق على ما كان عليه من مجرد اعتبار العمل خارجاً عن مسمى الإيمان وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

بل تجاوزه إلى القول بأن الإيمان هو مجرد التصديق وذلك حين أدخل علماء الكلام الإيمان في مباحثهم الفلسفية التجريدية، وأرادوا تعريفه وفقاً لنظرية الحد المنطقية التي لا بد فيها من وجود حقيقة وماهية ثابتة مشتركة بين الأفراد مجردة عن العرضيات وجعلوه مجرد اعتقادٍ بوحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله واعتقادٍ بحقية ما جاء به الرسول ﷺ. وجردوه عن العمل ونفوا زيادته ونقصانه وأثبتوا تساوي أفراده فيه.

وقد رتبوا على ذلك: القول بأن مَنْ ترك العمل بالكلية لا يكفر إذا أقر ونطق بالشهادتين مرة في حياته بل قال بعضهم وحتى الإقرار فليس من الإيمان وإنما هو مجرد شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، وأن مَنْ صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر ومات على ذلك يكون ناجياً.

ومما يترتب على ذلك أيضاً: القول بأن التشريع والتقنين والإلزام بما يضاد حكم الله ليس في ذاته كفراً وإنما هو معصية وأن مَنْ تحقق منه ذلك عامداً لا يكفر حتى يظهر بلسانه أنه مستحل لما فعل جاحد لحكم الله.

* * *

ونتيجة لما تقدم فقد دار البحث في هذا الموضوع حول ثلاثة أمور أساسية توزعت على أبوابه وفصوله.

الأول:

حول تقرير حقيقة الإيمان المنجي أو ما يمكن أن نسميه أصل الدين وبيان ما يقابله من حقيقة الكفر. ولأن الأصل في البحث هو بيان أصول أهل السُنّة فيما يتعلق بالتكفير، فقد كان لزاماً أن يقتصر الكلام هنا على ما له صلة مباشرة بالموضوع مما يكون للخلاف فيه أثر حقيقي على الخلاف في قضية التكفير.

ولهذا كان الإهتمام بتقرير حقيقتين:

---

(١) عن حقيقة الإرجاء وتطوره الفكري وما انتهى إليه واستقر عليه انظر: (ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي) للأخ د. سفر الحوالي.

الأولى : بيان حقيقة التوحيد وأنه ليس مجرد اعتقاد الوحدانية لله في ذاته وصفاته وأفعاله كما هو عند المتكلمين على اختلافهم في ذلك، وإنما هو توحيد الله تعالى بالقصد والإرادة وإخلاص الألوهية والعبودية له، وكل ذلك يتضمن اعتقاد الوحدانية لله في ذاته وصفاته وأفعاله.

ونتيجة لهذا الخلاف في حقيقة التوحيد فإنا لا نجد ذكراً لشرك الإرادة عند مرجئة المتكلمين بل الشرك عندهم اعتقاد شريك مع الله إما في التدبير والتصرف وإما في استحقاق العبادة ولهذا لم يكن الشرك باتخاذ الوسائط وطلب ما لا يقدر عليه إلا الله من غيره شركاً عندهم ما لم يتضمن اعتقاد استقلالية من طُلب منه ذلك بالخلق والإيجاد، كما أن صرف بعض أنواع العبادة لغير الله كالذبح والنذر ونحو ذلك ليس شركاً عندهم كذلك ما لم يتضمن اعتقاد استحقاق مَنْ صُرف له ذلك للعبادة.

وهذا هو الذي دار فيه الخلاف بين هؤلاء وبين الإمام محمد بن عبدالوهاب ـ رحمه الله ـ حين ألزمهم أن الشرك في الإرادة كالشرك في الاعتقاد ولا فرق، وأن شرك الإرادة لا يُقيّد بشرك الاعتقاد بل هو شرك بذاته.

ولما استقر عندهم أن تلك الأمور إما خطأ في الأسباب لا علاقة لها بالشرك، وإما مجرد معصية لا تصل إلى حد الشرك فقد إتهموه بالتكفير بالمعصية وأنه خارجي حروري مستحل لدماء المسلمين. ولا يزال الأمر في ذلك على أشده إلى اليوم. ولن ينتهي ما دام الخلاف في حقيقة التوحيد قائماً.

وأما الحقيقة الثانية فهي : بيان منزلة الالتزام الظاهر بالعمل من أصل الدين وأنه شرط للنجاة في الآخرة وداخل في حقيقة أصل الدين وأن نقض الالتزام المجمل في الظاهر بترك العمل بالكلية أو ترك ما دل الدليل على أن تاركه كافر أو فعل ما يناقض حقيقة هذا الالتزام كفر أكبر مخرج من الملة. وأنه لا فرق بين ذلك وبين نقض الالتزام الباطن بعدم التسليم لأمر الله والرضى بشريعته الذي هو كفر المنافقين وأن مناقضة الالتزام الإجمالي في الظاهر كفر بذاتها لا يشترط فيها الاستحلال والجحود.

لكن لما استقر عند المرجئة أخيراً أن الإيمان مجرد اعتقاد بوحدانية الله، واعتقاد حقيّة ما جاء به الرسول ﷺ فقد ترتب على ذلك أن مجرد نقض الالتزام الإجمالي في الظاهر ليس كفراً بذاته، بل هو معصية يشترط في التكفير بها الاستحلال والجحود الذي لا يعلم بمجرد العناد بالعمل فعلاً أو تركاً، بل لا بد من تصريح صاحبه بالنطق بلسانه.

وعلى ذلك فمن ترك العمل بالكلية لا يكون كافراً ويكفيه مجرد الإقرار بالإسلام، كما أن مَنْ شرّع من دون الله ورفض شريعة الله لا يكون كافراً بذلك ما لم يكن مستحلاً جاحداً معلناً ذلك بلسانه. وليس هذا مجرد إلزام لهم بل هم قد التزموا بذلك.

ولا ينتهي الخلاف في هذه الحقيقة أيضاً ما دام الخلاف قائماً في حقيقة الالتزام بالشريعة.

ومن مجموع النظر في الأمرين السابقين يتبين أن الخلاف بين أهل السُنَّة والمرجئة قائم في حقيقة أصل الدين بركنيه: التوحيد والالتزام الإجمالي بالشريعة، وأن أساس الخلاف بين أهل السُنَّة والمرجئة في التكفير أصله وأساسه الخلاف في هذين الأمرين، وأنه لا مجال للحديث معهم حول ضوابط التكفير وتحديد شروطه وموانعه قبل الاتفاق على حقيقة التوحيد وحقيقة الالتزام الإجمالي بالشريعة.

* * *

وأما المحور الثاني للبحث في الموضوع فهو حول تقرير الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداء.

فإنه لما غلا المرجئة فاعتبروا مجرد الإقرار كافياً لثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداءً واستمراراً فقد غلا آخرون فألغوا اعتبار الإقرار في الحكم للمعين بالإسلام إبتداءً.

واشترطوا بدلاً من ذلك شروطاً ابتدعوها تناقض صريح السُنَّة وسيرة النبي ﷺ العملية وما استقر عليه فهم الصحابة رضوان الله عليهم بعده، وما هو معلوم بالضرورة عند جميع علماء المسلمين.

ومنشأ هذا الغلو من أحد أمرين:

الأول:

الزعم بأن عموم الناس اليوم قد جهلوا مفهوم الشهادتين، وأنهم لا يعرفون حقيقة العبادة والدين ولا معنى الرب والإله وأنهم ليسوا مسلمين وإن نطقوا بالشهادتين وأظهروا شعائر التعبد.

لكنهم بعد أن اتفقوا على التوقف عن إثبات وصف الإسلام للناس بمجرد النطق بالشهادتين اختلفوا في الأصل في الحكم على الناس اليوم فمنهم مَنْ يقول إنهم في الأصل كُفّار كما كان الناس في عهد رسول الله ﷺ في الأصل كُفّاراً حتى يتبين منهم إسلام، ومنهم مَنْ يقول بالتوقف عن إثبات وصف الكفر أيضاً كما توقف عن إثبات وصف الإسلام.

والحقيقة أنه لم يحصل أن ارتدت الأمة ردة جماعية شملتها ولا حصل أن شمل الجهل بمفهوم الشهادتين عموم الناس بحيث يكون مبرراً لعدم اعتبار إقرارهم بالإسلام وقيامهم بشعائره في الحكم لهم به، وإذا حصل أن ارتد بعض المسلمين أو جهل بعض المسلمين مفهوم الشهادتين فلا يمكن أن يكون ذلك حكماً عاماً عليهم جميعهم، بل الإسلام ثابت لهم ابتداءً وهذه الأمور إن حصلت فهي أمور طارئة لا يمكن أن تصل إلى حد التعميم والقاعدة المطلقة.

وأما السبب الثاني لهذا الغلو فهو: الخلط بين اعتبار الالتزام بالعمل وكونه شرطاً في أصل الدين وبين الحكم للمعين بالإسلام. واشتراطِ حد أدنى من ذلك الالتزام لا بد من استيفائه من المعين قبل الحكم بإسلامه، واعتبار الالتزام بالفرائض هو حد الإسلام الأدنى، مما ترتب عليه اشتراط التبين لذلك الحد في كل معين بكيفية ابتدعوها، والتكفير بالمعاصي لما فهموه من أن في ذلك مناقضة للالتزام الظاهر الذي هو من أصل الدين.

وفكر هؤلاء هو فكر الخوارج الأقدمين ولا فرق بل قد يكون هؤلاء أشد غلواً من جهة اشتراط التبين مطلقاً.

* * *

وأما المحور الثالث للبحث في هذا الموضوع فهو حول بيان الشروط التي لا بد من تحققها وتبينها قبل الحكم بكفر المعين وذكر حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن.

وقد ضل في هذا الأصل فريقان:

الأول:

المرجئة. حيث التزموا أن الكفر في الظاهر لا يستلزم الجزم بالكفر في الباطن بل هو مجرد كفر دلالة.

وعدم الجزم بالتكفير في الباطن ليس لاحتمال الخطأ في حكم مَنْ حكم عليه بالكفر في الظاهر، وإنما لعدم التلازم بين الظاهر والباطن، وأن الإيمان قد يكون متحققاً ـ بل وكاملاً ـ في الباطن مع الحكم على الظاهر بالكفر.

ولهذا اضطر فريق منهم أن يقولوا إن من حكمنا بكفره فلا بد أن يكون مكذباً في الباطن فناقضوا بدائه العقول ثم احتاروا في حقيقة كفر المصدق للرسول ﷺ المحكوم بكفره كأبي طالب ونحوه فقسموا التصديق إلى اضطراري واختياري وكذلك التكذيب.

ولو أصلحوا الأصل الذي هو أساس خطئهم والتزموا بالحقيقة الشرعية للإيمان التي بينها الرسول ﷺ وفهمها الصحابة وعليها عموم الأمة، لم يكن من داعٍ إلى أن يلتزموا بتلك الالتزامات الباطلة.

وأما الفريق الآخر الذي ضل في مسألة تكفير المعين فهم الذين يكفِّرون بمجرد الفعل الظاهر دون نظر إلى تحقق شروط أو انتفاء موانع. فلم يعذروا بالجهل ولا بالتأول، وجعلوا من تلبس بشيء من مظاهر الشرك مشركاً مرتداً وإن اعتذر بالجهل فهو كافر أصلي لم يتحقق عنده أصل الدين ولم يكن له إسلام بالمرة.

ومنهم مَنْ جعل عدم الاعتراض على الذين يحكمون غير الشريعة دليلاً كافياً على رضاهم بذلك دون إعتبار الإكراه في ذلك فجعلوا الأصل في الناس هو الكفر. تبعاً لذلك.

وقد اضطرب كثيرون في الإعذار بالجهل والتأول خاصة حتى جعل بعض الناس العذر بالجهل أصلاً مطلقاً بلا حدود، وجعل آخرون الجهل غير معتبر أصلاً فيما يتعلق بالتلبس بشيء من مظاهر الشِرك. فكان لا بد من الفصل في ذلك وبيان الفرق بين الإعذار بالجهل في أصل الدين الذي هو توحيد الله وعبادته وحده مع الالتزام الإجمالي بشريعته، وبين ما لا يمكن العلم به إلا من جهة الحجة الرسالية على التفصيل.

وكان لا بد أيضاً من بيان أن مَنْ بلغته الحجة قد يقع فيما هو كفر مما لا يعلم إلا من جهة الحجة الرسالية تأولاً لشبهة تعرض له فلا يكون كافراً حتى يردَّ خبر الله أو أمره لا عن شبهة بل عناداً واستكباراً.

ثم إنه لا بد بعد ذلك من بيان حقيقة الرخصة بالتقية وحدودها وبيان الفرق بين التقية بالاستخفاء بالدين وعدم إظهاره، وبين التقية بإظهار الكفر وأن الكفر إنما يكون بفعل ظاهر لا عن إكراه.

وبناء على ما سبق فإن الخلاف في قضية التكفير يرجع إلى الخلاف في مسألتين:

الأولى: فيما يتعلق بحقيقة الإيمان وما يلزم عنه من الخلاف في حقيقة الكفر.

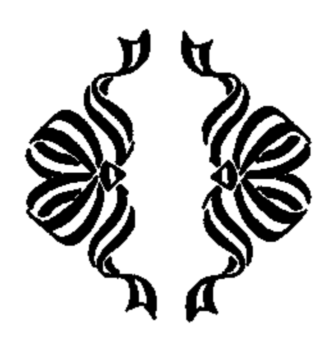
والثانية: فيما يتعلق بالعلاقة بين الظاهر والباطن.

وقد استغرق الكلام في المسألة الأولى البابين الأول والثاني. فكان الأول في بيان حقيقة الإيمان المنجي والفرق بينه وبين ما يثبت به وصف الإسلام للمعين في أحكام الدنيا واستعراض الشبه في القضيتين والرد عليها.

وكان الباب الثاني في بيان حقيقة الكفر المخرج من الملة والرد على المخالفين في ذلك وخصوصاً من المرجئة، ثم بيان حقيقة الشرك والكفر الأصغر وبيان المناهج المخالفة لمنهج أهل السُّنَّة في ذلك والرد عليها.

أما المسألة الثانية وهي العلاقة بين الظاهر والباطن وما يتعلق بذلك من تحديد شروط وموانع تكفير المعين ففي الباب الثالث. وقد تم فيه بيان موانع تكفير المعين وهي الجهل والشبهة والإكراه مع استعراض الشبه في ذلك والرد عليها. مع ما سبق في الباب الأول من بيان منهج أهل السُّنَّة والجماعة والرد على المخالفين لهم في مسألة ثبوت وصف الإسلام للمعين.

والخلاصة: أن هذا البحث شمل بيان حقيقة الإيمان المنجي وما يناقضة أولاً وبيان ما يثبت به وصف الإسلام للمعين ثانياً وبيان ما يشترط لتكفير المعين ثالثاً.



البابُ الأوَّل

أصلُ الدِّينِ حقيقةً وحكماً

وفيه فصلان:

الأول: أصل الدين على الحقيقة.

الثاني: الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعيَّن.

الفصل الأول

أصل الدين على الحقيقة

تمهيد

جماع الدين وأصله ومبدؤه أمران هما:

١ـ توحيد الله تعالى بالعبادة بتحقيق شهادة ألا إله إلا الله.

٢ـ تجريد المتابعة للرسول ﷺ بتحقيق شهادة أن محمداً رسول الله.

ولهـذا كان الإقـرار بهما هو الأصل في الحكم للمعين بالإسلام ودخوله فيه، وكان تحقيقهما وعدم مناقضتهما شرطاً لبقاء ذلك الوصف. وكانتا مفتاح الجنة وشرط النجاة في الآخرة. فعليهما إذن مدار الدين كله.

وتحقيق الشهادتين هو الإسلام العام الذي أمر الله به جميع عباده، وذلك بتوحيده واتباع رسله على إختـلاف الشـرائـع التي يرسلون بهـا. ولهذا قال الرسول ﷺ: «والأنبياء أخوة لعلات[1] أمهاتهم شتى ودينهم واحد»[2].

فالرسل جميعاً إنما يأتون بأمر واحد هو توحيد الله تعالى قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾. [الأنبياء: ٢٥]. ويقول تعالى: ﴿وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾. [الأعراف: ٦٥]. وقال تعـالى: ﴿وإلى ثمـود أخـاهم صالحـاً قال يا قوم اعبـدوا الله ما لكم من إلـه غيـره﴾. [الأعراف: ٧٣]. وقال تعالى: ﴿وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾. [الأعراف: ٨٥].

ولهـذا كان جميع أنبياء الله ومن اتبعهم على مر التـاريخ مسلمـون بهـذا الإعتبار.

---

(١) المقصود بالعلات: الزوجات لرجل واحد.

(٢) أخرجه البخاري/ كتاب الأنبياء/ (٣٤٤٣). ومسلم/ كتاب الفضائل/ (٢٣٦٥). وأبو داود/ كتاب السُّنَّة/ (٤٦٧٥).

فالإسـلام على الحقيقـة هو إسلام القصد والنية والوجه لله وحده كما قال تعالى: ﴿ومَنْ أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن﴾. [النساء: ١٢٥].

وقال تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿ومَنْ يرغب عن ملة إبراهيم إلا مَنْ سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين. إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين﴾. [البقرة: ١٣٠-١٣١]. وحكى الله عنه عليه السلام قوله: ﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك﴾. [البقرة: ١٢٨]. وقال تعالى عن حواري عيسى عليه السلام: ﴿وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون﴾. [المائدة: ١١١].

وذكر الله تعالى عن سحرة فرعون بعد أن أسلموا أنهم قالوا: ﴿وما تنتقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا أفرغ علينا صبراً وتوفنا مسلمين﴾. [الأعراف: ١٢٦].

وعلى هذا فالتوحيد هو الغاية التي بُعِثَ لها جميع الرسل، واتِّباعُهم هو المنهج والطريق الذي لا بد من سلوكه والالتزام به لتحقيق تلك الغاية.

ولهـذا نجد ـ كما سبق القول ـ اشتراط تحقيق الشهادتين لدخول الجنة والنجاة من النار. كما قال الرسول ﷺ: «أشهد ألا إله إلا الله وأني رسول الله لا يلقى الله بهما عبد غير شاكٍ فيهما إلا دخل الجنة»[1]. وقال ﷺ: «ما من أحد يشهد ألا إلا الله وأن محمداً عبدالله ورسوله صدقاً من قلبه إلا حرمه الله على النار»[2]. وقال ﷺ: «لا يشهد أحد ألا إله إلا الله وأني رسول الله فيدخل النار أو تطعمه»[3]. وقال ﷺ: «مَنْ شَهِد ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله حرّمه الله على النار»[4].

وحقيق بالتنبيه هنا بيـان أن المراد بالشهادة هنا ليس مجرد النطق بالشهادتين باللسان، وإنما المراد تحقيقهما ظاهراً وباطناً وعدم مناقضتهما.

يقول الإمام المنذري رحمه الله: (ذهبتْ طوائف من أساطين أهل العلم إلى أن مثل هذه الإطلاقات التي وردت فيمن قال لا إله إلا الله دخل الجنة أو حُرِّم على النار أو نحو

(١) أخرجه مسلم/ كتاب الإيمان/ (٢٧).

(٢) رواه البخاري/ كتاب العلم/ (١٢٨).

(٣) رواه مسلم/ كتاب الإيمان/ (٣٣).

(٤) رواه مسلم/ كتاب الإيمان/ (٢٩). والترمذي/ كتاب الإيمان/ (٢٦٤٠).

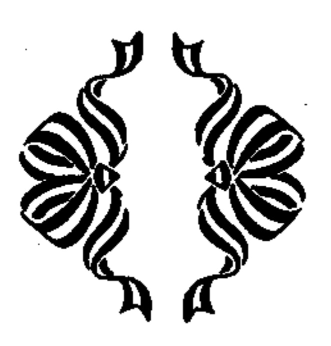
ذلك كان في ابتداء الإسلام حين كانت الدعوة مجرد الإقرار بالتوحيد، فلما فرضت الفرائض وحدت الحدود نسخ ذلك، والدلائل على ذلك كثيرة متظاهرة، وإلى هذا القول ذهب الضحّاك والزهري وسفيان الثوري وغيرهم.

وقالت طائفة أخرى: لا احتياج إلى ادعاء النسخ في ذلك فإن كل ما هو من أركان الدين وفرائض الإسلام هو من لوازم الإقرار بالشهادتين وتتماته، فإذا أقر ثم امتنع عن شيء من الفرائض جحداً أو تهاوناً على تفصيل الخلاف فيه، حكمنا عليه بالكفر وعدم دخول الجنة)[1].

والمعنى الثاني هو الصحيح قطعاً فإن بعض هذه الأحاديث قيلت في المدينة وقد فرضت الفرائض، وبعض رواتها كأبي هُريرة رضي الله عنه لم يسلم في مكة وإنما أسلم حين كان المسلمون بالمدينة، بل بعضها إنما قاله الرسول ﷺ في غزوة تبوك آخر حياته.

وعلى هذا فلا مجال للقول بالنسخ وأن ذلك كان أول الإسلام، وإنما المراد اشتراط تحقيقهما بالتزام مقتضياتهما وترك نواقضهما.

فلا بد إذن لمعرفة حقيقة أصل الدين من معرفة حقيقة الشهادتين وبيان الأصلين اللذين يقوم عليهما الدين على التفصيل.



(١) الترغيب والترهيب. للمنذري ٣/ ٢٢٠.

أولاً ـ تحقيق التوحيد:

أصل معنى شهادة ألا إله إلا الله: أنه لا يستحق الألوهية إلا الله وحده.

وعلى هذا فليس لفظ (إله) صفة ذات لله تعالى كصفة الخالق والرازق والرب مثلاً وإنما هو لبيان إستحقاق الله للألوهية التي هي حقيقة العبودية.

ولهـذا جاء في كتـاب الله: ﴿وهـو الـذي في السمـاء إلـه وفي الأرض إلـه﴾ [الزخرف: ٨٤]. أي هو مألوه معبود فيهما. قال قتادة: (يعبد في السماء والأرض)[1]

ويدل لذلك ـ أعني أن إله ليس وصف ذات وإنما هو وصف استحقاق ـ إجماع أهل اللغة على أن إله بمعنى مألوه فهو بمعنى اسم المفعول.

يقول الزجاجي: (إله فعال بمعنى مفعول. كأنه مألوه أي معبود مستحق للعبادة يعبده الخلق ويؤلهونه)[2].

ويقول الجوهري في معنى كلمة (الله): (.. وأصله إلاه على فعال بمعنى مفعول لأنه مألوه أي معبود، كقولنا إمام فعال بمعنى مفعول لأنه مؤتم به)[3].

وأما الألوهية التي جاءت هذه الكلمة لإثبات استحقاق الله وحده لها فهي من مجموع كلام أهل اللغة أيضاً فزع القلب إلى الله وسكونه إليه واتجاهه إليه لشدة محبته له، وافتقاره إليه.

ويجمعها كون الله هو الغاية والمراد والمقصود مطلقاً.

يقول ابن الأثير: (أصله من أَلِه يَأْلَهُ إذا تحيَّر، يريد: إذا وقع العبد في عظمة الله وجلاله

---

(١) فتح القدير. للشوكاني ٤/٥٦٧.

(٢) اشتقاق أسماء الله الحسنى لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي ص(٢٤).

(٣) الصحاح. مادة (أله) (٦/٢٢٢٣).

وغير ذلك من صفات الربوبية وصرف وهْمَه إليها أبغض الناس حتى لا يميل قلبه إلى أحد)[1].

ويقول أبو الهيثم: (أصلُ إله وِلَاه. فقلبت الواو همزة... ومعنى وِلَاه أن الخلق إليه يَوْلَهُون في حوائجهم ويفزعون إليه فيما ينوبهم كما يَوْلَه طفلٌ إلى أمه)[2].

ويقول الرازي: (قيل إنه مشتق من ألِهْتُ إلى فلان أي سكنت إليه فالعقول لا تسكن إلاّ إلى ذكره، والأرواح لا تفرح إلا بمعرفته، لأنه الكامل على الإطلاق دون غيره ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ [الرعد: ٢٨]. وقيل اشتقاقه من ألِهَ الفصيل أولع بأمه، والمعنى أنّ العباد مألُوهُون مُولعون بالتضرع إليه في كل الأحوال. وقيل مشتق من ألِهَ الرجل يَأْلَهُ إذا فزع من أمر نزل بـه فـألَهَهُ أي أجاره فالمجير لجميع الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه..)[3].

* * *

الضرورة النفسية والشرعية للألوهية:

بعد ما تقدم من بيان معنى الألوهية في اللغة نعلم إجمالاً أن حقيقة الألوهية ولبها هو توجه القلب إلى الله وإخلاص القصد والإرادة له وحده.

وتُعلم ضرورة ذلك للنفس الإنسانية بمعرفة أن النفس لا يمكن أن تخلو عن الإرادة بحال. وتلك الإرادة لا بد لها من مراد وغاية، والنفس مفطورة على ألا يكون مرادها وغايتها إلا الله فلا تطمئن إلاّ إليه، فإمـا أن تخلص في قصده وطلبه وتتفق مع فطرتها، وإما أن تنحرف عنه اتباعاً للأهواء والشهوات إلى الشرك.

يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله: (إن النفس لا تخلو عن الشعور والإرادة. بل هذا الخلو ممتنع فيها. فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرة مريدة، ولا يجوز أن يُقال: إنها قد تخلو في حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعدمه، وعن محبته وعدم محبته، وحينئذٍ فلا يكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها، ولو

---

(١) النهاية في غريب الحديث ـ لابن الأثير ـ (١/ ٦٢).

(٢) لسان العرب (١٣/ ٤٦٨).

(٣) انظر تفسير ابن كثير ١/ ٢٠-٢١. وانظر بتوسع تفسير الرازي مفاتيح الغيب (١/ ١٥٦-١٦٤).

لم يكن لها معارض، بل هذا باطل.

وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها، وكونها مريدة من لوازم ذاتها لا يتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة.

ولهذا قال ﷺ: «أصدق الأسماء الحارث وهمّام»[1] وهي حيوان وكل حيوان متحرك بالإرادة فلا بد لها من حركة إرادية، وإذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد.

والمراد إما أن يكون مراداً لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لنفسه، فيمتنع أن تكون جميع المرادات لغيرها، فإن هذا تسلسل في العلل الغائية وهو ممتنع كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية، بل أولى.

وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه فهذا هو الإله الذي يألهه القلب فإذاً لا بد لكل عبد من إله، فعلم أن العبد مفطور على أن يحب إلهه)[2].

ولأجل هذه الضرورة النفسية ـ التي لا ينفك عنها إنسان ـ جاء الأمر بإخلاص التوجه والإرادة لله وحده وعدم الوقوف عند غاية غير الله، وجُعل هذا أصل الدين وأساسه. فكما أنه أهم الضرورات النفسية فهو كذلك أهم المطالب الشرعية وأصلها، وهو حقيقة إخلاص الدين لله.

وكما لا يمكن أن يتحقق للعبد النعيم والطمأنينة في الدنيا إلا بأن يكون الله هو مراده وغايته. فكذلك لا يمكن أن يتحقق له النعيم والنجاة في الآخرة إلا بإخلاص الدين له بتحقيق توحيد الألوهية.

ولهذا وقع كثير من الناس اليوم في شرك الإرادة والتوجه واتخذوا بذلك معبودات من دون الله أياً كانت تلك المعبودات، لأن الإنسان لا يمكن إلا أن تكون له غاية ومراد يكدح إليه في حياته كدحاً ويوجه إليه همه وسعيه.

وكل هذا يؤكد على الحقيقة الكبرى وهي لزوم إخلاص الإرادة لله وحده.

وحقيقة الأمر في ذلك هي كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (إن الله خلق الخلق لعبادته الجامعة لمعرفته والإنابة إليه، ومحبته والإخلاص له، فبذكره تطمئن قلوبهم،

---

(١) أخرجه أبو داود/ كتاب الأدب/ رقم (٤٩٥٠). وأحمد (٤/٣٤٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل. شيخ الإسلام ـ ابن تيمية ـ (٨/ ٤٦٤-٤٦٥).

وبرؤيته في الآخرة تقر عيونهم، ولا شيء يعطيهم في الآخرة أحب إليهم من النظر إليه، ولا شيء يعطيهم في الدنيا أعظم من الإيمان به. وحاجتهم إليه في عبادتهم إياه وتألههم كحاجتهم وأعظم من خلقه لهم وربوبيته إياهم. فإن ذلك هو الغاية المقصودة لهم، وبذلك يصيرون عاملين متحركين، ولا صلاح لهم ولا فلاح، ولا نعيم ولا لذة بدون ذلك بحال بل مَنْ أعرض عن ذكر ربه فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى.

ولهذا كان الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ولهذا كانت لا إله إلا الله أحسن الحسنات، وكان التوحيد بقول: لا إله إلا الله رأس الأمر.

واعلم أن هذا حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. كما في الحديث الصحيح الذي رواه معاذ عن النبي ﷺ أنه قال: «أتدري ما حق الله على عباده؟ قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. أتدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟ قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: حقهم أن لا يعذبهم»[1].

وهو يحب ذلك ويرضى به ويرضى عن أهله ويفرح بتوبة مَنْ عاد إليه، كما أن في ذلك لذة العبد وسعادته ونعيمه).

(فليس في الكائنات ما يسكن العبد إليه ويطمئن به، ويتنعم بالتوجه إليه إلا الله سبحانه، ومَنْ عبد غير الله وإن أحبه وحصل له به مودة في الحياة الدنيا ونوع من اللذة فهو مفسدة لصاحبه أعظم من مفسدة التذاذ أكل الطعام المسموم).

(واعلم أن فقر العبد إلى الله أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً ليس له نظير فيقاس عليه لكن يشبه من بعض الوجوه حاجة الجسد إلى الطعام والشراب وبينهما فروق كثيرة. فإن حقيقة العبد قلبُه وروحُه، وهي لا صلاح لها إلا بإلاهها الله الذي لا إله إلا هو. فلا تطمئن في الدنيا إلا بذكره، وهي كادحه إليه كدحاً فملاقيته ولا بد لها من لقائه، ولا صلاح لها إلا بلقائه.

ولو حصل للعبد لذات وسرور بغير الله فلا يدوم ذلك، بل ينتقل من نوع إلى نوع، ومن شخص إلى شخص، ويتنعم بهذا في وقت وفي بعض الأحوال، وتارة أخرى يكون ذلك

---

(١) رواه البخاري/ كتاب التوحيد/ (٧٣٧٣). ومسلم/ كتاب الإيمان/ (٣٠). والترمذي/ كتاب الإيمان/ (٢٦٤٥).

الذي يتنعم به والتذ غير منعم له ولا ملتذ له. بل قد يؤذيه اتصاله به ووجوده عنده ويضره ذلك.

وأما إلهه فلا بد له منه في كل حال وفي كل وقت وأينما كان فهو معه ولهذا قال إمامنا إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم: ﴿لا أحب الأفلين﴾ [الأنعام: ٧٦]. وكان أعظم آية في القرآن الكريم ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم...﴾ [البقرة: ٢٥٥])[١].

فالألوهية إذن هي حقيقة الصلة والعلاقة بين العبد المؤمن وربه.

ومن هذا ندرك أن الأصل في العلاقة بين المؤمن وربه أنها إرادة مبعثها المحبة والإجلال والتعظيم، مع الإقرار لله بالربوبية وعلى النفس بالعبودية. والافتقار إلى الله وحده، وتقديم محبة الله على كل محبة بحيث تكون محبته تعالى هي الغاية لجميع المحبوبات. وميل الإرادة عن كل مراد غير الله إلى الله وحده. وهذه حقيقة الحنيفية التي خلق الله الخلق عليها.

يقول الإمام ابن القيم عن حقيقة العلاقة بين العبد وربه: (إنه لا نسبة بين الله وبين العبد إلا محض العبودية من العبد والربوبية من الرب. وليس في العبد شيء من الربوبية ولا في الرب شيء من العبودية. فالعبد عبد من كل وجه والرب تعالى هو الإله الحق من كل وجه. ومعْقِد نسبة العبودية هو المحبة. فالعبودية معقودة بها بحيث متى انحلت المحبة انحلت العبودية)[٢].

(فلو بطلت مسألة المحبة لبطلت جميع مقامات الإيمان والإحسان ولتعطلت منازل السير إلى الله. فإنها روح كل مقام ومنزلة وعمل. فإذا خلا منها فهو ميت لا روح فيه. ونسبتها إلى الأعمال كنسبة الإخلاص إليها بل هي حقيقة الإخلاص. بل هي نفس الإسلام. فإنه الإستسلام بالذل والحب والطاعة لله. فمن لا محبة له لا إسلام له البتة. بل هي حقيقة شهادة أن لا إله إلا الله فإن الاله هو الذي يألهه العباد حباً وذلاً وخوفاً ورجاءً وتعظيماً وطاعة له بمعنى (مألوه) وهو الذي تألهه القلوب أي تحبه وتذل له. وأصل التأله التعبد. والتعبد آخر مراتب الحب يقال: عبده الحب وتيّمه: إذا ملكه وذلّله لمحبوبه. فالمحبة حقيقة العبودية)[٣].

* * *

---

(١) مجموع الفتاوى ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ (١/ ٢٣-٢٥).
(٢) مدارج السالكين ـ للإمام ابن القيم ـ (٣/٣٥-٣٦).
(٣) المرجع السابق: (٣/٢٦).

مقتضيات الألوهية ولوازمها:

إذا كانت حقيقة العلاقة بين العبد وربه هي المحبة لله والافتقار إليه فإن لها لوزام وعلائم لا تصح إلا معها. إذ ليست مجرد دعوى يدعيها العبد بلا بيِّنة ولا تحقيق. بل لا بد لتحقيق هذا الأصل من تحقيق لوازمه ومقتضياته الظاهرة والباطنة.

فأما اللوازم الباطنة فأعمال القلوب من الرجاء والخوف والإنابة والإخلاص وغيرها لأنه إذا تحققت المحبة وصحَّت تبعها عمل القلب ويندرج في هذا جميع أعمال القلوب فهي كلها تابعة للمحبة نابعة عنها. لأن المحبة هي مدار الدين كله ظاهره وباطنه.

وإذا لم تتحقق أعمال القلوب لم تكن المحبة حقيقية ولا صادقة، وهذا هو معنى قول مَنْ قال من السلف: (مَنْ عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومَنْ عبده بالرجاء وحده فهو مرجىء، ومَنْ عبده بالخوف وحده فهو حروري، ومَنْ عبده بالحب والخوف والرجاء فهو موحد مؤمن)[1].

ومعنى ذلك أن مَنْ ادعى المحبة دون أن يخاف الله ويرجوه فلا بد أن تكون محبته كاذبة ويكون في الباطن مكذباً لا محبة له وهذا هو الزنديق الذي يتظاهر بالإسلام مع الكفر الباطن.

لكنَّ بعض الصوفية ظنوا أن الله يُعبد لا رجاءً في ثوابه، ولا خوفاً من عقابه، ولم يعلموا أن الجنة ليست مجرد نعيم أكل وشرب وإنما أعظم نعيمها لذة النظر إلى وجهه تعالى الذي لا يدانيه أي نعيم آخر، وأن من عذاب الله للكافرين أن يحتجب عنهم مع ما هم فيه من عذاب جهنم. فالجنة دار النعيم المطلق حساً ومعنىً، وكذلك النار دار العذاب المطلق حساً ومعنىً.

فلا بد إذن مع حب الله تعالى من الرجاء في دخول جنته والخوف من عقابه ودخول جهنم وهذه حقيقة المحبة الصادقة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (الواجب أن نعلم أن كل ما أعده الله لأوليائه من نعيم بالنظر إليه وما سوى ذلك فهو في الجنة، كما أن كل ما توعد به أعداءه هو في النار وقد قال تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾. [السجدة: ١٧].

---

(١) العبودية ـ لشيخ الإسلام ابن تيمية ـ ص(٣٧).

وفي الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم: «يقول الله: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، بَلْهَ ما اطلعتم عليه»[1].

وقوله في حديث صهيب: «إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى منادٍ: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً. . . الحديث ثم قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه»[2].

وطلب الجنة والاستعاذة من النار طريق أنبياء الله ورسله وجميع أولياء الله السابقين المقربين، وأصحاب اليمين).

(فإذا عرفت هذه المقدمة فقول القائل: الرضا أن لا تسأل الله الجنة ولا تستعيذ من النار، إن أراد بذلك أن لا تسأل الله إلا ما هو داخل في مسمى الجنة الشرعية فلا تسأله النظر إليه ولا غير ذلك مما هو مطلوب جميع الأنبياء والأولياء وأنك لا تستعيذ به لا من احتجابه عنك ولا من تعذيبك في النار، فهذا الكلام مع كونه مخالفاً لجميع الأنبياء والمرسلين وسائر المؤمنين فهو متناقض في نفسه فاسد في صريح المعقول).

(وإن أراد بذلك أن لا يسأل التمتع بالمخلوق بل يسأل ما هو أعلى من ذلك فقد غلط من وجهين: من جهة أنه لم يجعل ذلك المطلوب من الجنة وهو أعلى نعيم الجنة ومن جهة أنه أثبت أنه طالب مع كونه راضياً فإذا كان الرضا لا ينافي هذا الطلب فلا ينافي طلباً آخر إذا كان محتاجاً إلى مطلوبه.

ومعلوم أن تنعمه بالنظر لا يتم إلا بسلامته من النار وبتنعمه من الجنة بما هو دون النظر وما لا يتم المطلوب إلا به فهو مطلوب فيكون طلبه للنظر طلب للوازم التي منها النجاة من النار)[3].

فلا تعارض إذن بين أن يكون الله معبوداً مراداً لذاته وبين رجاء رحمته والخوف من عقابه.

ولهذا إمتدح الله تعالى الذين يخافونه ويرجون رحمته فقال تعالى: **﴿تتجافى جنوبهم**

---

(1) أخرجه البخاري/ كتاب التفسير/ (٤٧٨٠). ومسلم/ كتاب الجنة/ (٢٨٢٤). والترمذي/ كتاب التفسير/ (٣١٩٥).

(2) رواه مسلم/ كتاب الإيمان/ (١٨١). والترمذي في صفة الجنة (٢٥٥٥).

(3) الاستقامة ـ لابن تيمية ـ نقول مختارة من ج/ ٢ من ص(١٠٧) إلى ص(١٢٠). وانظر أيضاً درء تعارض العقل والنقل ـ لابن تيمية ـ (٦/ ٦٨ـ٦٩). ومدارج السالكين ـ لابن القيم ـ (٢/ ٨٠ـ٨٤).

عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً ومما رزقناهم ينفقون﴾ [السجدة: ١٦].

وقال تعالى: ﴿وادعوه خوفاً وطمعاً إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾ [الأعراف: ٥٦]. وقال تعالى: ﴿والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب﴾ [الرعد: ٢١]. وقال تعالى: ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾ [الرحمن: ٤٦]. وقال تعالى: ﴿فأما مَنْ خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ [النازعات: ٤٠]. ونحو ذلك كثير في القرآن.

* * *

وأما اللوازم الظاهرة فتتلخص في اتباع أوامر الله واجتناب نواهيه والدعوة إلى دين الله.

وأصل ذلك أن مَنْ أحب الله حقيقة لا بد أن تكون إرادته تابعة لإرادة الله ومحبته فما أحبه الله وأمر به أحبه العبد والتزم به. وما كرهه الله ونهى عنه كرهه العبد وانتهى عنه.

وتحقيق ذلك باتباع الرسول ﷺ والالتزام بالشريعة وقد قال تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ [آل عمران: ٣١]. فمَنْ أحب الله حقيقة فلا بد أن يتبع رسوله فعلم أن مَنْ لم يتبع الرسول ﷺ ولم يلتزم بشريعته فليس محباً لله. فلا تكون المتابعة للرسول ﷺ إلا بتحقق المحبة كما لا تصح المحبة إلا بتحقق الاتباع للرسول ﷺ فهما أمران متلازمان لا يصح أحدهما إلا بالآخر.

وعلى قدر قوة المحبة وضعفها يكون الاتباع كذلك، وفي هذا المقام يتفاوت الناس تفاوتاً عظيماً. وهذه هي حقيقة زيادة الإيمان ونقصانه، حتى إذا انتفى الاتباع بالكلية انتفت المحبة بالكلية.

ولهذا جعل الله تعالى الجهاد في سبيله من علائم محبته فقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا مَنْ يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم﴾ [المائدة: ٥٤].

وتأمل قوله تعالى: ﴿ولا يخافون لومة لائم﴾ وما ذلك إلا لأن محبة الله وطلب رضاه شغلهم عن لوم الناس وطلب مراضيهم.

بل المؤمن في الحقيقة لا يصرفه عن حب الله والإيمان به أي صارف لا من جهة الشهوة والرغبة ولا من جهة التخويف والرهبة.

يقول الله تعالى: ﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون مَنْ حاد الله ورسوله

ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كَتَب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه﴾ [المجادلة : ٢٢].

ويقول الله تعالى: ﴿قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره. والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ [التوبة : ٢٤].

كما يقول الرسول ﷺ: «ثلاث مَنْ كنَّ فيه وجد بهن حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما. وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله. وأن يكره أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يعود في النار»[1].

فكما لا يصرف المؤمن عن ربه محبوباتُ الدنيا وشهواتُها، فكذلك لا يصرفه خوف ولو كان التحريق بالنار عن محبته والإيمان به.

وهكذا تبين من كل ما تقدم من البحث عن حقيقة الألوهية ـ أو العبودية ـ **أنها محبة لله تستلزم طاعته والالتزام بشرعه. أو قل هي كمال الطاعة لكمال المحبة**. فالمحبة هي الأصل في العلاقة بين العبد والرب والطاعة ناشئة عنها ولازمة لها.

* * *

موجب استحقاق الله للألوهية:

معنى لا إله إلا الله أنه لا معبود بحق إلا هو، أي أنه هو وحده المستحق للعبودية.

ومن أجلِّ نِعَم الله تعالى على عباده أنه قد فطرهم على الألوهية له وحده وجعل الشرائع على مقتضى استحقاقه للعبادة.

وإذا كان الله سبحانه وتعالى هو الإله الحق فكل ما عداه من آلهة فباطلة ﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العلي الكبير﴾ [الحج: ٦٢]. ﴿إن الله يعلم ما يدعون من دونه من شيء وهو العزيز الحكيم﴾ [العنكبوت: ٤٢].

وأما أن الله مستحق وحده للعبادة فلأمرين:

الأول: كماله في أسمائه وصفاته وأفعاله.

---

(١) أخرجه البخاري/ كتاب الإيمان/ (١٦). ومسلم/ كتاب الإيمان/ (٤٣). والترمذي/ كتاب الإيمان/ (٢٩٢٦). والنسائي/ كتاب الإيمان/ (٤٩٨٨). وابن ماجه/ كتاب الفتن/ (٤٠٣٣).

الثاني: إنعامه على خلقه وربوبيته لهم.

يقول الإمام ابن القيم: (لما كانت عبادته تعالى تابعة لمحبتة وإجلاله. وكانت المحبة نوعين: محبة تنشأ عن الإنعام والإحسان فتوجب شكراً وعبودية بحسب كمالها ونقصانها، ومحبة تنشأ عن جمال المحبوب وكماله فتوجب عبودته وطاعة أكمل من الأولى. كان الباعث على الطاعة والعبودية لا يخرج عن هذين النوعين)[1].

١٠ـ فأما اقتضاء أن تكون العبادة له وحده لأجل كماله في أسمائه وصفاته وأفعاله فلأن العباد مفطورون على حب الكمال. والكمال المطلق من كل وجه لله وحده فاقتضى ذلك أن يكون توجههم وشوقهم وتألههم لله وحده.

وعلى هذا جاءت سورة الإخلاص التي تعدل ثلث القرآن فإن قول الله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ مستلزم لقوله تعالى: ﴿الله الصمد﴾. والصَّمَد في اللغة هو المقصود المراد.

ففي الآية الأولى إثبات توحده وتفرده بصفات الكمال. وفي الآية الثانية إثبات أنه هو الذي يستحق أن يَصْمُد إليه الخلائق ويقصدونه.

يقول الإمام ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾: (يعني هو الواحد الأحد الذي لا نظير له ولا وزير ولا نديد ولا شبيه ولا عديل، ولا يطلق على أحد في الإثبات إلا على الله عز وجل لأنه الكامل في جميع صفاته وأفعاله)[2].

ويقول الإمام الخطابي في معنى اسم الله ﴿الصمد﴾: (الصمد هو السيد الذي يُصْمَد إليه في الأمور ويقصد في الحوائج والنوازل. وأصل الصَّمْد القصد. يُقال: أصمُد صَمْدَ فلان: أي أقصد قصده)[3].

ويقول أبو بكر بن الأنباري: (لا خلاف بين أهل اللغة أن الصَّمَد السيِّد الذي ليس فوقه أحد. الذي يصمد إليه الناس في حوائجهم وأمورهم)[4].

وبنحو هذا المعنى اللغوي جاءت تفاسير السلف في معنى اسم الله الصمد، وأقوالُهم كلها ترجع إلى استحقاقه للقصد وإخلاص الإرادة له لكمال سيادته وتفرده في أسمائه وصفاته.

---

(١) مفتاح دار السعادة ـ لابن القيم ـ (٤٩١).

(٢) تفسير ابن كثير (٤/٥٧١).

(٣) شأن الدعاء للخطابي: (٨٥).

(٤) انظر مجموع فتاوى ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ (١٧/٢١٦).

فعن بعضهم أنه السيد الذي انتهى سؤدده[1]، وعن بعضهم أنه ليس فوقه أحد، وعن بعضهم أنه الذي لا يكافؤه من خلقه أحد، وعن بعضهم أنه المقصود في الرغائب والمستغاث به عند المصائب، وعن بعضهم أنه المستغني عن كل أحد المحتاج إليه كل أحد، وعن بعضهم أنه الذي لا يوصف بصفته أحد، وغير ذلك من الأقوال التي -معناها واحد[2].

وعلى هذا تكون معرفة الله تعالى وماله من صفات الكمال هي الأصل في محبته والألوهية له.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وعبادة الحق تعالى لذاته أصل عظيم، وهو أصل الملة الحنيفية وأساس دعوة الأنبياء)[3].

ويقول الشيخ السعدي رحمه الله تعالى: (الله هو المألوه المعبود المستحق لإفراده بالعبادة لما اتصف به من صفات الألوهية وهي صفات الكمال)[4].

وكلما ازداد العبد من معرفته بربه ازداد محبةً له وشوقاً إليه وتفانياً في طلب رضاه، فيلهج بذكره ويكون شغله الشاغل ومراده الأوحد. يرجو أن يلتذ برؤيته في الآخرة كما التذ بمعرفته في الدنيا ويكون حاله مقتضى دعاء الرسول ﷺ: «اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك في غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة»[5].

يقول الإمام ابن القيم: (لا ريب أن كمال العبودية تابع لكمال المحبة وكمال المحبة تابع لكمال المحبوب في نفسه.

والله سبحانه له الكمال المطلق التام من كل وجه الذي لا يعتريه توهم نقص أصلاً، ومن هذا شأنه فإن القلوب لا يكون شيء أحب إليها منه ما دامت فطرها وعقولها سليمة، وإذا كانت أحب الأشياء إليها فلا محالة أن محبته توجب عبوديته وطاعته وتتبع مرضاته واستفراغ الجهد في التعبد له والإنابة إليه وهذا الباعث أكمل بواعث العبودية وأقواها)[6].

---

(١) بمعنى أنه بلغ الغاية والكمال المطلق فيه.

(٢) انظر هذه الأقوال في مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام - ابن تيمية - (٢١٦/١٧).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧٧/٦).

(٤) تفسير الشيخ عبدالرحمن السعدي (٣٢/١).

(٥) أخرجه النسائي (١٣٠٥). وأحمد (٥-١٩١). والحاكم (١/ ٥٢٤-٥٢٥) وصححه. ووافقه الذهبي.

(٦) مفتاح دار السعادة - لابن القيم - (٤٨٩/٢-٤٩٠).

كما أنه أيضاً على قدر نقص معرفة العبد بربه يكون بُعده عنه وانشغاله بما دونه من الغـايات فمـرة يطلب جاهاً ومرة يطلب مالاً . . . وهكذا بحيث تصبح الشواغل والوسائل غايات لحياته تحجبه عن الله . ويكون هو عبداً لها «تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخميصـة إن أعطي رضي وإن لم يعط سخط تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش»[1] . ولأهمية هذا الأمر وكونه أصلاً لمحبة الله وعبوديته جاء ذكر أسماء الله وصفاته وأفعاله في كتاب الله بإثبات مفصل لتعريف العباد بربهم وتشويقهم إليه . مع أن العبد لا يمكن أن يحيط ببعض ما لله من كمال كما قال الرسول ﷺ وهو أعرف الخلق بالله على الإطلاق : «اللهم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك . .»[2] وذكر أنه يلهم عند الشفاعة محامد لله لم يكن يعلمها .

والعبد المؤمن بحسب ترقيه في العبودية وحبه لله وشوقه إليه وجمع الهمة عليه قد يصل إلى درجة الإحسان وهي أن يعبد الله وكأنه يراه وهي مرتبة فوق مرتبة الإخلاص والمراقبة .

يقـول الشيخ حافظ الحكمي رحمـه الله : (إن مرتبـة الإحسـان على درجتين، وإن للمحسنين في الإحسان مقامين متفاوتين :

المقام الأول : وهو أعلاهما : أن تعبد الله كأنك تراه . وهذا مقام المشاهدة، وهو أن يعمل العبد على مقتضى مشاهدته الله عز وجل بقلبه . وهو أن يتنور القلب بالإيمان وتنفذ البصيرة في العرفان حتى يصير الغيب كالعيان . فمَنْ عبد الله عز وجل على استحضار قربه منه وإقباله عليه وأنه بين يديه كأنه يراه أوجب له ذلك الخشية والخوف والهيبة والتعظيم . . .

المقام الثاني : مقام الإخلاص . وهو أن يعمل العبد على استحضار مشاهدة الله إياه واطـلاعه عليه وقربه منه . فإذا استحضر العبد هذا في عمله وعمل عليه فهو مخلص لله تعالى . لأن استحضار ذلك في عمله يمنعه من الالتفات إلى غير الله وإرادته بالعمل .

وهـذا المقام هو الوسيلة الموصلة إلى المقام الأول . ولهذا أتى به النبي ﷺ تعليلاً للأول فقال : «فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[3].

* * *

---

(١) أخرجه البخاري/ كتاب الجهاد/ (٢٨٨٦) .

(٢) أخرجه الترمذي (٣٥٦١) . وأبو داود (١٤٢٧) . والنسائي (١٧٤٧) . وابن ماجه (١١٧٩) .

(٣) معارج القبول ـ الشيخ حافظ الحكمي (٢/ ٤٠٠ـ٤٠١) . وانظر جامع العلوم والحكم لابن رجب ص٣٣ـ٣٥ .

٢ـ وأما كون إحسان الله إلى عباده وربوبيته لهم من موجب استحقاقه للعبودية، فلأن النفوس كما هي مفطورة على حب الكمال فهي أيضاً مفطورة على حب مَنْ أحسن إليها فقيرة إليه.

وقد جاء في الحديث: «أحبو الله لما يغذوكم من نعمه»[1]. ولا إحسان في الحقيقة إلى من الله، وإن جرى ذلك الإحسان بأسباب ووسائط فإنه مسبب الأسباب وخالقها. والأمر في ذلك كما قال تعالى: ﴿**وما بكم من نعمة فمن الله**﴾ [النحل: ٥٣].

ومن دقيق فهم الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿**الحمد لله رب العالمين**﴾ قوله: (فيها المحبة لأن الله منعم والمنعم يحب على قدر إنعامه..)[2].

فإذا اجتمع للعبد شهود النعمة وأنها من الله وحده، مع شهود افتقاره وحاجته إلى الله كان ذلك داعياً إلى محبته الله وحده وانجذاب القلب إليه. فإن الله هو الغني الغنىٰ المطلق وأما الإنسان ففقير بالذات إلى الله من كل وجه. يقول تعالى: ﴿**يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد**﴾ [فاطر: ١٥]. ولهذا أوصى الرسول ﷺ ابن عبّاس بقوله: «إذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك. وإن إجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك رُفعت الأقلام وجفت الصحف»[3].

وبهذا يعلم المؤمن ويوقن أن الخير كله من عند الله، وأنه ليس له من نفسه إلا الفقر والعجز، وأنه لا مانع لما أعطاه الله ولا معطي لما منعه، وأنه لا استحقاق للعبد على الله بل الفضل كله لله. وكل ذلك يورث انكساراً بين يدي الله واعترافاً بالفضل وحمداً وثناءً وشكراً أساسه المحبة والتعظيم.

ولهذا علق الله الشكر على تحقيق العبودية فقال تعالى: ﴿**واشكروا نعمة الله إن كنتم إياه تعبدون**﴾ [النحل: ١١٤]. وجعل الشكر قسيم الكفر فقال تعالى: ﴿**واشكروا لي ولا تكفرون**﴾ [البقرة: ١٥٢]. وقال تعالى: ﴿**إن إبراهيم كان أمـة قانتـاً لله حنيفاً ولم يكن من المشركين شاكراً لأنعمه...**﴾ [النحل: ١٢٠]. وقال تعالى: ﴿**وإذ تأذن ربكم لئن**

---

(١) أخرجه الترمذي/ كتاب المناقب/ (٣٧٨٩). وحسنه، والحاكم (٣/ ١٥٠) وصححه ووافقه الذهبي.

(٢) مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبدالوهاب ـ العقيدة والآداب الإسلامية ـ ص(٣٨٢).

(٣) أخرجه الترمذي/ صفة القيامة/ ٢٥١٦) وقال: هذا حديث حسن صحيح.

شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد﴾ [إبراهيم: ٧].

بل جعل الله تعالى غاية العبودية شكر الله تعالى فقال: **﴿اعملوا آل داود شكراً وقليل من عبادي الشكور﴾** [سبأ: ١٣]. ولهذا قال أبو عبدالرحمن السلمي: (الصلاة شكر والصيام شكر وكل خير تعمله لله عز وجل شكر وأفضل الشكر الحمد)[١].

وإذا تحقق العبد بهذه المحبة كانت عبادته كلها شكراً لله. ولهذا لما سألت عائشة رضي الله عنها رسول الله ﷺ وقد قام حتى تورمت قدماه فقالت له: تفعل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: أفلا أكون عبداً شكوراً»[٢].

وكذا سليمان عليه السلام وهو في عز ملكه وقد أحضر إليه عرش ملكة سبأ قبل أن يرتد إليه طرفه: **﴿فلما رآه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر﴾** [النحل: ٤٠].

ويوسف عليه السلام وهو في غاية الإنعام والإكرام بما آتاه الله من الملك، وبما تحقق له من تأويل رؤياه وحضور أبويه وأخويه إليه من البدو من بعد أن فرّق بينهم الشيطان يتوجه إلى الله شاكراً فيقول: **﴿رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السموات والأرض أنت وليِّ في الدنيا والآخرة توفني مسلماً وألحقني بالصالحين﴾** [يوسف: ١٠١].

وحاله تشبه حال نبينا عليه الصلاة والسلام وقد دخل مكة فاتحاً بعد أن أُخرج منها، فلما كان الفتح دخلها متخشعاً متواضعاً يكاد عثنونه يلامس ركاب ناقته، لا يرى الفضل في ذلك كله إلا لله. ودخل مكة وهو يقرأ سورة الفتح[٣] إعترافاً بأن الفتح إنما هو من الله. ثم صلى ثماني ركعات شكراً لله[٤] أصبحت سنة للفاتحين من بعده. ثم إنه تفضل على قريش الذين لم يدعوا سبيلاً لأذيته إلا سلكوه فقال لهم: «إذهبوا فأنتم الطلقاء»[٥]. ولو كان يعمل لحظ نفسه لانتقم منهم وشردبهم ولكنها النبوة لا الملك. ومقابلة إنعام الله عليه بالفتح بالتفضل

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/٥٢٩).

(٢) أخرجه البخاري/ كتاب التهجد/ (١١٣٠). ومسلم/ كتاب صفات المنافقين/ (٢٨١٩). والترمذي/ كتاب الصلاة/ (٤١٢). والنسائي/ في قيام الليل/ (١٦٤٤).

(٣) رواه البخاري/ كتاب المغازي/ (٤٢٨١).

(٤) رواه البخاري أيضاً/ كتاب المغازي/ (٤٢٩٢).

(٥) زاد المعاد ـ لابن القيم ـ (٣/٤٠٧ـ٤٠٨).

على الناس ورحمتهم. وإظهار الشكر لله تعالى.

العبودية الجبرية ومقتضاها الاختياري:

كما أن لله على عباده عبودية اختيارية هي مقتضى استحقاق الله للألوهية قد يلتزمون بها وقد لا يلتزمون. فإن لله على عباده أيضاً عبودية جبرية قهرية لا ينفك عنها مخلوق مكلف أو غير مكلف.

وهذه العبودية الجبرية هي مقتضى ربوبية الله على عباده وملكه وتصريفه وتدبيره لهم ولا يستطيع مخلوق الخروج عن هذه العبودية كما قال تعالى: **﴿يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان﴾** [الرحمن: ٣٣].

والإيمان بهذه العبودية هو مقتضى الإيمان بالقدر وكون علم الله محيط بجميع مخلوقاته أزلاً وأبداً وأنه لا يكون شيء في الكون إلا بإرادته وقدرته عزّ وجل **﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلاّ في كتاب مبين﴾** [سبأ: ٣].

﴿وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله رب العالمين﴾ [التكوير: ٢٩]. **﴿ذلكم الله ربكم خالق كل شيء فاعبدوه﴾** [غافر: ٦٢].

وعلى هذا فكل مخلوق فهو داخل في ملك الله وسلطانه ليس له استقلال خلق أو تأثير ولا يخرج عن كونه سبباً. والله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات وكل تأثير للأسباب فهو خالقه على الحقيقة.

ولا يعني هذا أن تكون حقيقة الصلة بين العبد وربه من جهة العبودية الاختيارية هي علاقة سلطان بمملوك وآمر بمأمور وحاكم بمحكوم. وأن يكون الأصل في صفات الله هو السلطة العليا والحاكمية المطلقة بحيث تعود كل أسماء الله وصفاته إلى ذلك كما يظن ذلك من لا يفرق بين حقيقة العبودية الاختيارية وحقيقة العبودية الجبرية. بل يجعلون الإنسان هو الخليفة عن الله في الأرض ويقولون بأن تحقيق العبودية له إنما يكون بتحقيق تلك الخلافة. وهذا مفهوم غريب عن فهم سلف الأمة لحقيقة العبادة، ومعنى الخلافة، ومعنى أن لله الحكم الكوني والحكم الشرعي.

بل كل مخلوقٍ ـ الإنسانُ وغيرهُ ـ فهو في سلطان الله خاضع له لا علاقة لذلك باختيار العبد ورضاه.

وإنما يقتضي كون العبد في ملك الله وسلطانه ألا يتوكل إلا عليه، ولا يستعين إلا به، لأن الله خالق العباد وخالق أفعالهم لا حول لهم ولا قوة إلا به عز وجل. فكما لزم ألا تكون العبادة إلا لله وحده بإخلاص الدين له. فكذلك يلزم ألا تكون الاستعانة إلا به لتحقيق العبودية لله، لأنه كما لا بد لكل إنسان من مراد لذاته وليس ذلك إلا الله وحده الذي تألهه القلوب محبة وتعظيماً. فلا بد لكل إنسان أيضاً من معين على تحقيق غايته وليس ذلك إلا الله؛ لأنه لا سبب مستقل بالتأثير في تحصيل المرادات.

وتحقيق ذلك هو تحقيق أصل الدين بتوحيد الله تعالى من جهة تحقيق العبودية لله وحده. وتحقيق الاستعانة به وحده.

وقد جاء الأمر بهما معاً في عدة آيات قال تعالى: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٤]. وقال تعالى: ﴿فاعبده وتوكل عليه﴾ [هود: ١٢٣]. وقال تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام: ﴿عليه توكلت وإليه أنيب﴾ [هود: ٨٨]. وقال تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير﴾ [الممتحنة: ٤]. وقال تعالى: ﴿وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده﴾ [الفرقان: ٥٨]. وقال تعالى: ﴿قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب﴾ [الرعد: ٣٠]. وقال تعالى: ﴿وتبتل إليه تبتيلاً. رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلاً﴾ [المزمل: ٩].

وبناء على ما سبق من معرفة حقيقة العبادة من جهة استحقاق الله لكمال المحبة له وكمال الافتقار إليه والاستعانة به وحده، فإن الإنسان قد خلقه الله فقيراً إليه وحده من جهة اضطراره إليه من جهة العبودية وكونه هو الغاية والمراد، ومن جهة اضطراره إليه من جهة الإستعانة لتحقيق ذلك. وجعل الله ذلك فطرة لازمة له لا تنفك عنه بحال.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والقلب فقير بالذات إلى الله من جهتين: من جهة العبادة والعلة الغائية، ومن جهة الإستعانة والتوكل وهي العلة الفاعلية.

فالقلب لا يصلح ولا يفلح ولا يسر ولا يلتذ ولا يطيب ولا يسكن ولا يطمئن إلا بعبادة ربه والإنابة إليه، ولو حصل له كل ما يلتذ به من المخلوقات لم يطمئن ولم يسكن. إذ فيه فقر ذاتي إلى ربه من حيث هو معبوده ومحبوبه ومطلوبه وبذلك يحصل له الفرح والسرور واللذة والنعمة والسكون والطمأنينة.

وهذا لا يحصل إلا بإعانة الله له، لا يقدر على تحصيل ذلك إلا الله، فهو دائماً مفتقر

إلى حقيقة ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٤]. فإنه لو أعين على حصول ما يحبه ويطلبه ويشتهيه ويريده ولم يحصل له عبادة الله بحيث يكون هو غاية مراده ونهاية مقصوده، وهو المحبوب له بالقصد الأول وكل ما سواه فإنه يحبه لأجله لا يحب شيئاً لذاته إلا الله. فمتى لم يحصل له هذا لم يكن قد حقق حقيقة (لا إله إلا الله) ولا حقق التوحيد والعبودية والمحبة. وكان فيه من النقص والعيب بل ومن الآلام والحسرة والعذاب بحسب ذلك. ولو سعى في هذا المطلوب فلم يكن مستعيناً بالله متوكلاً على الله مفتقراً إليه في حصوله لم يحصل له، فإن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

فهو مفتقر إلى الله من حيث هو المطلوب المحبوب المراد المعبود، ومن حيث هو المسؤول المستعان به المتوكل عليه. فهو إلهه لا إله له غيره. وهو ربه لا رب له سواه.

ولا تتم عبوديته إلا بهذين. فمتى كان محباً لغير الله لذاته أو ملتفتاً إلى غير الله أنه يعينه كان عبداً لما أحبه وعبداً لما رجاه بحسب حبه ورجائه إياه.

وإذا لم يحب لذاته إلا الله وكل ما أحبه سواه فإنما أحبه له. ولم يرج قط شيئاً إلا لله. وإذا فعل ما فعل من الأسباب أو حصل ما حصل منها كان شاهداً أن الله هو الذي خلقها وقدرها وأن كل مَنْ في السموات والأرض فالله ربه ومليكه وخالقه هو فقير إليه. كان قد حصل من تمام عبوديته لله بحسب ما قسم له من ذلك والناس في هذا على درجات متفاوته لا يحصي طرقها إلا الله. فأكمل الخلق وأفضلهم وأعلاهم وأقربهم إلى الله وأقواهم وأهداهم أتمهم عبودية لله من هذا الوجه. وهذا هو حقيقة دين الإسلام الذي أرسل الله به رسله وأنزل به كتبه. وهو أن يستسلم العبد لله لا لغيره فالمستسلم له ولغيره مشرك والممتنع عن الاستسلام له مستكبر[1].

ومن جميع ما سبق يتحصل أن الإنسان لا بد له من مراد معبود ليس إلاّ الله وحده ولا بد له من معين ليس إلاّ الله وحده.

وتحقيق العبودية لله يكون بإخلاص الدين له بحيث لا يكون له مراد وغاية ومطلوب غير الله. وتحقيق الاستعانة بالله يكون بالتوكل عليه وتفويض الأمور إليه والعلم بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والصبر على المصائب بعدم التسخط على أقدار الله والإعتراض عليها.

---

(١) العبودية ـ لشيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله (٢٩-٣٠).

ثانياً: تجريد المتابعة للرسول ﷺ

وحقيقته تصديق الرسول ﷺ والالتزام بالشريعة باطناً وظاهراً تصديقاً والتزاماً إجماليين ينشأ عنهما التصديق بكل ما يخبر به الرسول ﷺ، والالتزام بكل ما يَرد في الشريعة من طلب الفعل أو الترك.

ويتحقق الالتـزام البـاطن بقبول الشريعة والرضى بها والتسليم بأحكامها مع تحقيق الالتزام بالعمل الظاهر الذي هو أيضاً شرط في أصل الدين من حيث الجملة.

ومن هنا يفترق حكم المؤمن عن المنافق في أحكام الآخرة من جهة النظر إلى عدم تحقيق الالتزام الباطن بالنسبة للمنافق ولو كان قد حقق الالتزام الظاهر.

كما أنه يتفق حكم المسلم والمنافق في أحكام الدنيا من جهة النظر إلى تحقيق الالتزام الظاهر بالنسبة للمنافق أيضاً مع أنه لم يحقق الالتزام الباطن.

فلا بد في أحكام الآخرة من تحقيق الالتزام الباطن والظاهر. وأما أحكام الدنيا فيكفي فيها تحقيق الالتزام الظاهر لأنه لا سلطان لأحد غير الله على البواطن.

وكلامنا هنا في أصل الدين على الحقيقة هو فيما يتعلق بالإيمان المنجي في أحكام الآخرة لا مجرد الإسلام الحكمي في الدنيا وعلى هذا فلا بد من تحقيق الالتزام بالشريعة باطناً وظاهراً.

١ ـ الالتزام الباطن:

وهو الفارق بين المؤمن والمنافق ـ كما سبق بيانه ـ فإن المؤمن مع التزامه الظاهر بالشرع ملتزم به باطناً أيضاً. أما المنافق فإنه ولو التزم في الظاهر بالشريعة لكنه في الباطن والحقيقة غير ملتزم بها.

ولهـذا كان معـظم سياق الآيات الـواردة في بيان اشتـراط هذا الالتزام فيما يختص بالمنافقين أو أهل الكتاب الذين يزعمون أنهم ملتزمون بحكم الله مع أنهم في الحقيقة على غير ذلك.

من ذلك قول الله تعالى: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسلمياً﴾** [النساء: ٦٥]. ففي هذه الآية نفي للإيمان عمن لم يتحاكم إلى شرع الله فيقبله ويرضى به بحيث لا يجد في نفسه اعتراضاً أو حرجاً من ذلك بل يسلم له تسليماً.

يقول الإمام ابن القيم: (الرضى بالقضاء الديني الشرعي واجب. وهو أساس الإسلام وقاعدة الإيمان. فيجب على العبد أن يكون راضياً به بلا حرج ولا منازعة ولا معارضة ولا اعتراض قال الله تعالى: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾** [النساء: ٦٥]. فأقسم أنهم لا يؤمنون حتى يحكموا رسوله وحتى يرتفع الحرج من نفوسهم من حكمه وحتى يسلموا لحكمه تسليماً وهذا حقيقة الرضى بحكمه)[١].

ويقول الله تعالى: **﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً﴾** [النساء: ٦٠]. وهذه الآية كالتي قبلها فيها نفي الإيمان عمن يريد التحاكم إلى غير شريعة الله وأن ادعاءهم الإيمان مع تحاكمهم إلى غير الشريعة زعم باطل وادعاء متناقض إذ كيف يتحاكمون إلى الطاغوت وهو كل ما عدا شرع الله ثم يزعمون مع ذلك أنهم مؤمنون بشرع الله.

يقول الإمام ابن كثير: (هذا إنكار من الله عزّ وجل على مَنْ يدعي الإيمان بما أنزل الله على رسوله وعلى الأنبياء الأقدمين، وهو مع ذلك يريد أن يتحاكم في فصل الخصومات إلى غيري كتاب الله وسنة رسوله، كما ذكر في سبب نزول هذه الآية أنها في رجل من الأنصار ورجل من اليهود تخاصما فجعل اليهودي يقول بيني وبينك محمد. وذاك يقول بيني وبينك كعب بن الأشرف. وقيل في جماعة من المنافقين ممن أظهر الإسلام أرادوا أن يتحاكموا إلى حكام الجاهلية. وقيل غير ذلك. والآية أعم من ذلك كله فإنها ذامة لمن عدل عن الكتاب والسُّنَّة وتحاكموا إلى ما سواهما من الباطل وهو المراد بالطاغوت هنا)[٢].

ومما جاء أيضاً في بيان حقيقة المنافقين قول الله تعالى: **﴿ويقولون آمنا بالله وبالرسول**

---

(١) مدارج السالكين ـ الإمام ابن القيم ـ (١٩٢/٢).

(٢) تفسير ابن كثير (٥٢٠/١).

وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين. وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون. وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين. أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون. إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون﴾.[النور: ٤٧-٥١].

وهذه الآيات أيضاً دعوى من المنافقين أنهم مؤمنون مع أنهم إذا دعوا إلى حكم الله أعرضوا عنه فأي إيمان لمن لم يقبل حكم الله ويسلم به.

والآيات لا تدل على أن إعراضهم عن حكم الله كان معلناً ظاهراً لكل أحد وإلا كانوا كافرين كفراً ظاهراً كما أنهم كافرون كفراً باطناً. لكنهم قد يستخفون بذلك مع إظهارهم قبول حكم الله لئلا يطبق عليهم حكم المرتدين عن دين الله. لأن المؤمن لا يمكن أن يرضى بحكم غير حكم الله على الحقيقة ولو حصل منه مخالفة له في الظاهر لشهوة أو نحوها. ولهذا قال الله تعالى: **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾** [الأحزاب: ٣٦]. فالرضى بدين الله والتحاكم إليه شرط في تحقيق أصل الدين الذي لا نجاة بدونه.

وهذا الرضى لا يكفي فيه مجرد التصديق بل لا بد مع التصديق من الانقياد والتسليم الطلبي. بل قد يكون الكافر مصدقاً بالرسالة ولا يحكم بإيمانه حتى يرضى بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ رسولاً. بل الكافر المعاند لا بد أن تقوم عليه الحجة بصدق الرسالة ويعلم ذلك كما كان أبو طالب مصدقاً برسالة الرسول ﷺ وكان يقول:

ولقد علمت بأن دين محمد ... من خير أديان البرية ديناً

لكن كان كافراً لعدم التزامه وتسليمه بما علم أنه حق وصدق[1].

ومَنْ زعم أن الإيمان هو مجرد التصديق فلا بد أن يتناقض في مثل حال أبي طالب ممن عرف الحق وأيقن به. وإن زعم الفرق بين التصديق بالشيء والعلم بأنه حق تناقض أيضاً لأن هذا مما لا يمكن تصوره عند جميع الخلائق[2].

---

(١) انظر البداية والنهاية ـ لابن كثير ـ (٣/ ٤١-٤٣).

(٢) انظر كلاماً نفيساً عن هذه المسألة في «التسعينية» لشيخ الإسلام ـ ابن تيمية ـ من الوجه الثامن عشر إلى الوجه الثاني والعشرين.

وقد صدّق كثيرون رسول الله ﷺ وشهدوا بذلك وأقروا ومع ذلك لم يحكم بإسلامهم لعدم رضاهم بالشريعة وانقيادهم لها واتباعهم للرسول ﷺ.

من ذلك ما رواه صفوان بن عسال قال: (قال يهودي لصاحبه اذهب بنا إلى هذا النبي، قال: صاحبه لا تقل نبي لو سمعك كان له أربعة أعين فأتيا رسول الله ﷺ وسألاه عن تسع آيات بينات فقال لهم: لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق ولا تمشوا ببريء إلى ذي سلطان ولا تسحروا ولا تأكلوا الربا ولا تقذفوا المحصنة ولا تولوا يوم الزحف وعليكم خاصة يهود أن لا تعتدوا في السبت. فقبّلوا يديه ورجليه وقالوا: نشهد أنك نبي. قال فما يمنعكم أن تتبعوني؟ قالوا إن داود دعا بأن لا يزال من ذريتي نبي وإنّا نخاف إن اتبعناك أن تقتلنا اليهود)[1].

فانظر إلى تصديقهم للرسول ﷺ وشهادتهم له بأنه نبي لكن لما لم يقبلا اتباعه والالتزام بما جاء به من شرع لم يحكم لهما الرسول ﷺ بالإسلام بل بقيا على كفرهما الأصلي فدل ذلك على أنه لا بد في تحقيق أصل الدين مع اعتقاد أن دين الله حق من قبوله والرضى به والتحاكم إليه وحده.

ومثله أيضاً ما ورد من قصة أبي حارثة وقدومه على النبي ﷺ في وفد نصارى نجران.

قال ابن القيم عنه: (وكان أبو حارثة قد شرف فيهم ودرس كتبهم وكانت ملوك الروم من أهل النصرانية قد شرّفوه وموّلوه وأخدموه وبنوا له الكنائس وبسطوا عليه الكرامات لما يبلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم فلما وجهوا إلى رسول الله ﷺ من نجران جلس أبو حارثة على بغلة له موجهاً إلى رسول الله ﷺ وإلى جنبه أخ له يقال: كرز بن علقمة يسايره إذ عثرت بلغة أبي حارثة فقال له كرز تعس الأبعد يريد رسول الله ﷺ فقال له أبو حارثة بل أنت تعست فقال ولم يا أخي؟ فقال والله إنه النبي الأمي الذي كنا ننتظره فقال له كرز فما يمنعك من اتباعه وأنت تعلم هذا؟ فقال ما صنع بنا هؤلاء القوم شرفونا ومولونا وأكرمونا وقد أَبَوْا إلّا خلافه ولو فعلت نزعوا منا كل ما ترى فأضمر عليها منه أخوه كرز بن علقمة حتى أسلم بعد ذلك).

قال الإمام ابن القيم رحمه الله في فقه هذه القصة: (وفيها: أن إقرار الكاهن الكتابي لرسول الله ﷺ بأنه نبي لا يدخله في الإسلام ما لم يلتزم طاعته ومتابعته فإذا تمسك بدينه

---

(١) رواه الترمذي/ كتاب الاستئذان/ (٢٧٣٣). وقال هذا حديث حسن صحيح. والنسائي/ كتاب تحريم الدم/ (٤٠٧٨). وأحمد في المسند (٤/ ٢٤٠).

بعد هذا الإقرار لا يكون ردة منه ونظير هذا قول الحبرين له وقد سألاه عن ثلاث مسائل فلما أجابهما قالا نشهد أنك نبي قال: (فما يمنعكما من اتباعي؟) قالا: نخاف أن تقتلنا اليهود ولم يلزمهما بذلك الإسلام ونظير ذلك شهادة عمه أبي طالب له بأنه صادق وأن دينه من خير أديان البرية ديناً ولم تدخله هذه الشهادة في الإسلام.

ومَنْ تأمل ما في السير والأخبار الثابتة من شهادة كثير من أهل الكتاب والمشركين له ﷺ بالرسالة وأنه صادق فلم تدخلهم هذه الشهادة في الإسلام. علم أن الإسلام أمر وراء ذلك وأنه ليس هو المعرفة فقط ولا المعرفة والإقرار فقط. بل المعرفة والإقرار والانقياد والتزام طاعته ظاهراً وباطناً)[1]

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان حقيقة الإيمان وأنه لا يكفي فيه مجرد التصديق بل لا بد من الالتزام بشرع الله والتحاكم إليه: (لفظ الإقرار يتضمن الالتزام ثم أنه يكون على وجهين:

أحدهما:

الإخبار وهو من هذا الوجه كلفظ التصديق والشهادة ونحوهما وهذا معنى الإقرار الذي يذكره الفقهاء في كتاب الإقرار.

والثاني:

إنشاء الالتزام كما في قوله تعالى: **﴿أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري، قالوا أقررنا قال: فأشهدوا وأنا معكم من الشاهدين﴾** [آل عمران: ٨١]. وليس هو هنا بمعنى الخبر المجرد فإنه سبحانه قال: **﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري﴾**. فهذا الالتزام للإيمان والنصر للرسول وكذلك لفظ الإيمان فيه إخبار وإنشاء والتزام بخلاف لفظ التصديق المجرد فمن أخبر الرجل بخبر لا يتضمن طمأنينة إلى المخبر لا يُقال فيه آمن له لخلاف الخبر الذي يتضمن طمأنينة إلى المخبر؛

والمخبر قد يتضمن خبره طاعة المستمع له وقد لا يتضمن إلاّ مجرد الطمأنينة إلى صدقه فإذا تضمن طاعة المستمع لم يكن مؤمناً للمخبر إلا بالتزام طاعته مع تصديقه بل قد استعمل لفظ الكفر المقابل للإيمان في نفس الامتناع عن الطاعة والانقياد فقياس ذلك أن يستعمل

---

(١) زاد المعاد للإمام ـ ابن القيم ـ (٣/ ٦٢٩ـ٦٣٠). ص(٦٣٨ـ٦٣٩).

لفظ الإيمان كما استعمل لفظ الإقرار في نفس التزام الطاعة والانقياد فإن الله أمر إبليس بالسجود لآدم فأبى واستكبر وكان من الكافرين)[1].

* * *

٢ـ الالتزام الظاهر:

لا بد من التنبيه هنا إلى أن الغاية من الكلام عن الالتزام الظاهر وكونه من أصل الدين هي بيان الحكم الشرعي لهذه المسألة كما أجمع عليه أهل السُّنَّة والجماعة عند الكلام عن حقيقة الإيمان واشتراط تلازم الظاهر والباطن.

لكن دون الخوض في أحكام المعينين وتبيّن أحوالهم وهل حققوا أصل الدين بتحقيق الالتزام الظاهر فنحكم لهم بالإسلام أو لم يحققوه فلا نحكم بإسلامهم. سواء حكمنا بأن الأصل في الناس الكفر حتى نتبين إسلامهم، أو توقفنا في حكمهم، أو قلنا إن الأصل في الناس هو الإسلام في مجتمعات المسلمين من حيث الإجمال. وليس معنى ذلك عدم اعتبار الالتزام الظاهر داخلاً في أصل الدين كما توهم بعض من خاض في هذا الأمر.

إن قضية الالتزام الظاهر وكونه من أصل الدين غير قضية الحكم على المعينين. ويتبين ذلك بأمرين:

الأول:

إن الالتزام الظاهر في حقيقته التزام تفصيلي ـ وإنما هو داخل في أصل الدين من حيث الجملة ـ بخلاف الالتزام الباطن فإنه التزام إجمالي يكفي في تحقيقه مجرد إرادته إرادة إجمالية بالرضى بدين الإسلام والعزم على الالتزام به.

ولهذا لا يُعذر أحد ـ ممن بلغته الدعوة ـ بجهل أو تأول أو إكراه فيما يتعلق بالالتزام الإجمالي بخلاف الالتزام التفصيلي فإنه يشترط في الالتزام به على التفصيل قيام الحجة التفصيلية على المعين وقدرته على التزامه. ومعنى ذلك أن الناس يختلفون فيه بحسب بلوغ الحجة الرسالية وبحسب قدراتهم بعد ذلك سواء في ذلك ما يتعلق بمعرفة جميع المأمورات، أو ما يتعلق بمعرفة المنهيات، ومنها أعمال الشِرك الظاهر التي قد تخفى على بعض الناس، وقد يفعلونها بغير قصد ما يكون به الشِرك.

وعليه فلا يمكن اشتراط حد أدنى للإسلام. لأنه لا يمكن معرفة حال المعين وكونه لم

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ص (٧/ ٥٣٠ـ٥٣١).

يحقق الالتزام الظاهر إلا من جهة تلبسه بناقض، لأن الأصل المفترض فيمن أقر بالشهادتين أنه ملتزم بمقتضاها. فإن كان نقضُه للالتزام من جهة تلبسه ببعض أعمال الشِرك مثلاً فلا بد من إقامة الحُجة عليه والتبين عن حاله وتعريضه للتوبه أولاً فإن أبى وأصر كان كافراً وإن رجع فهو مسلم. ولا إشكال في معاملته قبل ذلك بمقتضى الإسلام لأن ذلك ظاهر حاله إلا مَنْ كان من حاله على يقين.

الثاني:

إن هنـاك فرقاً بين الحكم المطلق وحكم المعين. فالحكم المطلق يتعلق بالوصف الشرعي وبيان مناط الحكم فيه. وأما حكم المعين فلا بد فيه من توفر شروط وانتفاء موانع.

وهذه القاعدة هي أصل قواعد أهل السُنّة فيما يتعلق بتكفير المعين ولهذا كان الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ مع تكفيره للجهمية الذين يقولون إن القرآن مخلوق من حيث الحكم المطلق لا يكفر كل معين منهم بذلك. بل كان رحمه الله يدعو للخليفة وغيره ممن حبسه ويستغفر لهم، وقد حللهم من كل ما فعلوه به من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر ولو كانوا مرتدين لم يُجز الإستغفار لهم[1].

ولأجل عدم التفريق بين الحكم الشرعي المطلق وحكم المعين ضل فريقان فيما يتعلق بالالتزام الظاهر وعلاقته بالحكم على المعين فذهب فريق إلى أنه لا بد للحكم للمعين بالإسلام من تبيّن الالتزام الظاهر ثم إختلفوا في حده، فمنهم مَنْ قال هو ترك النواقض، ومنهم مَنْ تجاوز فاشترط أعمالاً محددة جعلها الحد الأدنى لثبوت وصف الإسلام[2].

وذهب المرجئة إلى نقيض هذا الاتجاه فألغوا اعتبار الالتزام الظاهر من جهة الالتزام بجنس العمل بالكلية من أصل الدين لنفس الشبهة وهي أن الالتزام الظاهر لو كان داخلاً في أصل الدين لكان شرطاً في إجراء الأحكام على المعينين.

والحقيقة أنه ـ كما سبق ـ لا تلازم بين الأمرين من هذه الجهة.

وهكذا نرى أن شبهة المرجئة والخوارج واحدة من حيث الأصل وهي قولهم إن العمل إذا كان من الإيمان فيلزم أن ينتفي الإيمان بانتفاء بعضه وإلى هذا ذهب الخوارج، أو لا ينتفي الإيمان بذلك فلا يكون العمل من الإيمان وإلى هذا ذهب المرجئة. إذ عندهم أن الإيمان شيء واحد يذهب كله أو يبقى كله لا يزيد ولا ينقص وهم في هذا لم يفرقوا بين

---

(١) انظر للتفصيل في ذلك مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٢/ ٤٨٤-٥٠١) وهذا اقتباس منه.

(٢) ستأتي مناقشة هذه الآراء بالتفصيل في الفصل القادم.

جنس العمل الذي اشترطه أهل السُّنّة لتحقيق الإيمان والنجاة في الآخرة وبين جزء العمل الذي يكون تخلفه لمماً أو كبيرة تنقص الإيمان لكنها لا تهدمه. وإنما ينتفي الإيمان بالنواقض.

ونعود الآن إلى بيان حقيقة الالتزام الظاهر المشروط في أصل الدين فنجد أنه يتضمن أمرين:

الأول:

ترك النواقض. ولا خلاف في اشتراطه لتحقيق الالتزام الظاهر وبقاء وصف الإسلام، وأن مَنْ تلبس بناقض وتوفرت فيه شروط التكفير وانتفت موانعه فهو كافر، لكنهم قد يختلفون في حقيقة الكفر بناء على الاختلاف في حقيقة الإيمان.

فمَنْ لا يعتبر العمل من الإيمان لا يكفر بتركه لأن تركه عنده ليس كفراً. ومَنْ يسوغ دعاء الأموات فيما لا يقدر عليه إلا الله لا يكفر مَنْ يفعل ذلك لأن ذلك عنده ليس كفراً وإنما هو من المجاز العقلي. ونحو ذلك.

الثاني:

الالتزام بجنس العمل وهو إجماع أهل السُّنّة والجماعة ومعنى قولهم: (الإيمان قول وعمل) أي أن مجرد الإقرار لا يكفي لثبوت وصف الإسلام وبقائه للمعين دون الالتزام بالعمل.

وهـذا هو مناط النزاع بين أهل السُّنّة والجماعة وبين المرجئة الذين بنوا قولهم على أصول فلسفية نظرية تجريدية وانتهوا إلى أن العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان وحقيقته كمـا أنـه ليس لازماً له. بل يكون الإيمان عندهم كاملاً متحققاً في الباطن ولو لم يعمل الإنسان أي طاعة ولم يترك أي معصية كما صرَّحوا بذلك.

وأصل خطئهم في مسمى الإيمان أنهم أرادوا أن يجعلوا للإيمان حداً تُعرف به حقيقته وماهيته التي لا بد أن يستوي فيها جميع أفراد المعينين من المؤمنين بحيث لا يقبل النقص ولا الزيادة[1].

ولا يكـون ذلـك عنـدهم إلا بمعـرفة المقومات الذاتية التي لا يمكن تحققه إلا بها وبتخلف بعضهـا تنتفي حقيقة الإيمان وماهيته بالكلية. بخلاف الخواص العرضية ـ كما

(١) بل وأصل ضلال كل مَنْ خالف أهل السُّنّة في مسمى الإيمان كما سبق بيانه.

يقولون ـ التي ليست شرطاً في تحقيقه وإنما هي ثمرة من ثمراته.

يقول الرازي مستشكلاً كلام الإمام الشافعي في أن الفاسق لا يخرج من الإيمان مع قوله أن العمل من الإيمان: (قال الشافعي رضي الله عنه: الفاسق لا يخرج عن الإيمان وهذا في غاية الصعوبة لأنه لو كان الإيمان اسماً لمجموع أمور فعند فوات بعضها فقد فات ذلك المجموع فوجب ألا يبقى الإيمان)[1].

• ثم نظروا بحسب هذه القاعدة إلى العمل فوجدوا أن مَنْ نحكم بإسلامهم يختلفون في الالتزام به وأن مَنْ ترك بعض الأعمال لا يحكم بكفره، ولم يجدوا حداً أدنى من الأعمال مشروطة لثبوت وصف الإسلام، ولم يفرقوا بين ما يشترط لتحقيق الإيمان وما يشترط لثبوت وصف الإسلام للمعين فنفوا أن يكون الالتزام بالعمل داخلاً في أصل الدين بالكلية.

يقول أحدهم في ذلك: (... الدرجة الثالثة: أن يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الأعمال بالجوارح، وقد اختلفوا في حكمه. فقال أبو طالب المكي: العمل من الإيمـان ولا يتم دونه. وادعى الإجماع فيه. واستدل بأدلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى: ﴿**الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾ إذ يدل على أن العمل وراء الإيمان لا من نفس الإيمان وإلا فيكون العمل في حكم المعاد . والعجيب أنه قد أدعى الإجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله عليه السلام: «لا يكفر أحد إلا بجحوده لما أقر به»[2]. وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبائر والقائل بهذا قائل بعين مذهب المعتزلة[3] إذ يُقال له مَنْ صدّق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة؟ فلا بد وأن يقول نعم وفيه حكم بوجود الإيمان دون العمل[4] فنزيد ونقول لو بقي حياً دخل عليه وقت صلاة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد في النار؟[5].

---

(١) أصول الدين ـ الرازي ـ ص(١٢٨).

(٢) قال الإمام العراقي في تخريج الإحياء (١/١١٨): أخرجه الطبراني في الأوسط. وإسناده ضعيف.

(٣) هذا مما يدل على جهل هؤلاء بحقيقة قول السلف في مسمى الإيمان فإن أهل السُنّة لا يلتزمون بقول المعتزلة ولا يلزمهم، وقد دخل سوء الفهم على هؤلاء من عدم تفريقهم بين جزء العمل وجنس العمل وما هو المشروط في تحقيق أصل الدين عند أهل السُنّة منهما.

(٤) وهل يكلف المؤمن بالعمل قبل أن يجب عليه؟ بل يعكس عليه السؤال ويُقال لو بقي حياً وامتنع عن العمل فهل يكفي مجرد إقراره وهذا مناط النزاع.

(٥) بدأ الآن في إبطال أن يكون للإيمان حد أدنى من الأعمال، وإذا ثبت ذلك عنده فليست الأعمال كلها =

فإن قال نعم فهذا مراد المعتزلة. وإن قال لا فهو تصريح بأن العمل ليس ركناً من نفس الإيمان ولا شرطاً في وجوده ولا في استحقاق الجنة[1]، وإن قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الأعمال الشرعية فما ضابط تلك المدة وما عدد تلك الطاعات التي بتركها يبطل الإيمان وما عدد الكبائر التي بارتكابها يبطل الإيمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر إليه صائر أصلاً)[2].

ويقول شارح العقائد النسفية في بيان حقيقة الإيمان وماهيته ونتيجة ذلك فيما يتعلق بالالتزام بالعمل. (إن حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى أن مَنْ حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً)[3]

بل إنهم تجاوزوا مجرد إخراج العمل من مسمى الإيمان فاختلفوا في الإقرار وهل هو شرط للإيمان داخل في حقيقته أم أنه شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط. وذلك بناء على التزامهم بأصلهم في تصور ماهية الإيمان وقولهم في أن جزء الماهية لا يمكن تخلفه وإلا تخلفت الماهية بالكلية.

يقول صاحب شرح المسايرة: (لا وجود للشيء إلاّ بوجود ركنه والإنسان مؤمن على التحقيق من حين آمن بالله تعالى إلى أن مات بل إلى الأبد وإنما يكون مؤمناً بوجود الإيمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للإقرار في كل لحظة.

فدل على أنه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد أمثاله لكن الله أوجب الإقرار ليكون شرطاً لإجراء أحكام الدنيا إذ لا وقوف للعباد على ما في الضمائر

= شرطاً في أصل الدين بناء على قاعدتهم في أن حقيقة الإيمان ثابتة يستوي فيها جميع أفراد المعينين كما سبق بيانه.

(١) لأن ركن الماهية لا يمكن تخلفه كما يقولون. ونعود إلى التنبيه إلى أن هذا الإشكال مبني على عدم فهم قول أهل السُّنَّة في العمل المشروط في أصل الدين وأنه جنس العمل لا جزء العمل وإنما يعرف تركه في الظاهر من جهة الإصرار على ذلك.

(٢) سفينة الراغب ودفينة المطالب ـ محمد راغب باشا ـ ص(١٩٩).

(٣) شرح العقائد النسفية ـ سعد الدين التفتازاني ـ ص(٤٤٤-٤٤٥).

فتجري أحكام الآخرة على التصديق بدون الإقرار، حتى أن مَنْ أقر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من أهل النار. ومَنْ صدّق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله مؤمن من أهل الجنة)[1].

وما تقدم يكفي في بيان عدم اعتبارهم العمل من الإيمان وعدم اشتراطهم الالتزام به كلية للنجاة في الآخرة ولا مجال للتوسع في النقول عنهم في ذلك فكلهم على ذلك وهو مقتضى وصفهم بالإرجاء.

لكن الذي نريد بيانه هنا هو ما استندوا عليه لبيان مذهبهم أن الإيمان حقيقة واحدة هي التصديق وأنه لا يزيد ولا ينقص وأن الأعمال، بل والإقرار عند بعضهم ليست شرطاً في تحقيق الإيمان والنجاة في الآخرة.

١ ـ فمما استندوا عليه في ذلك وسطروه في جميع ما كتبوه حتى في المختصرات أن الإيمان في اللغة هو التصديق ثم زعموا أنه لم ينقل في الشرع عن ذلك.

يقـول الجـويني في ذلـك: (المرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى فالمؤمن بالله مَنْ صدقه. ثم التصديق على التحقيق كلام النفس. ولكن لا يثبت إلاّ مع العلم فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته)[2].

ويُقـال هنا: على فرض التسليم بأن الإيمان في اللغة هو التصديق ـ وهو غير مسلم بإطـلاق ـ فإن المـراد بالإيمان في الشرع غير ذلك ودعواهم عدم نقله عن معناه اللغوي مخالفة لقواطع الكتاب والسُّنَّة وما عليه سلف الأمة وأئمتها.

ومما يقطع في الدلالة على نقله أن الله قد حكم بكفر الممتنع عن طاعته تعالى وطاعة الرسول ﷺ ولا تكون الطاعة بالتصديق فقط قال تعالى: ﴿قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين﴾ [آل عمران: ٢٢].

بل قد سمى الرسول ﷺ الأعمال الظاهرة إيماناً كما في حديث وفد عبد قيس وفيه «هل تدرون ما الإيمان؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة ألا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول

---

(١) المسامرة بشرة المسايرة ـ للكمال بن الهمام ـ ص(٢٩٢-٢٩٣).

(٢) الإرشاد للجويني. ص(٣٣٣-٣٣٤).

الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وأن تؤدوا خمساً من المغنم ونهاهم عن الدُّباء والحنتم والمزّفت والنقير»[1].

وتحقيق الأعمال شرط في الإيمان ولذلك قال تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾ [البينة: ٥]. ومَنْ لم يعمل فليس دينه بقيم.

ولهذا وغيره حكى أئمة أهل السُّنَّة إجماع الصحابة والعلماء على أن العمل من الإيمان.

يقول الإمام البغوي رحمه الله: (اتفقت الصحابة والتابعون فمن بعدهم من علماء السُّنَّة على أن الأعمال من الإيمان لقوله سبحانه وتعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً﴾ إلى قوله ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ فجعل الأعمال كلها إيماناً وكما نطق به حديث أبي هريرة (يعني حديث الشعب)[2].

ويقول الإمام الشافعي رحمه الله: (وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ومَنْ أدركناهم يقولون إن الإيمان قول وعمل ونية ولا يجزىء واحد من الثلاثة إلا بالآخر)[3].

ويقول الإمام ابن عبد البر رحمه الله: (أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل ولا عمل إلا بنية والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان)[4].

أفبعد هذا يُقال إن الإيمان لم ينقل في الشرع عن التصديق؟

ومعلوم أن المفهوم الشرعي أخص من المعنى اللغوي العام فالصلاة مثلاً في المفهوم الشرعي لا يمكن تحقيقها بمجرد الدعاء الذي هو معناها اللغوي، وهكذا الزكاة والصوم والحج والإيمان... الخ.

---

(١) أخرجه البخاري/ كتاب الإيمان/ (٥٣). ومسلم/ كتاب الإيمان/ (١٧). وأبو داود/ كتاب الأشربة/ (٣٦٩٢). والترمذي/ كتاب الإيمان/ (١٧١٤). والنسائي/ كتاب الإيمان/ (٥٠٣١).

(٢) شرح السُّنَّة (١/ ٣٨).

(٣) نقله شيخ الإسلام ابن تيمية في/ كتاب الإيمان/ ص(١٩٢).

(٤) التمهيد (٩/ ٢٣٨).

ثم يُقال أيضاً: الشريعة مشتملة على أخبار يجب تصديقها وذلك تحقيق الإيمان بها، وعلى أوامر لا يكفي في تحقيق الإيمان بها مجرد التصديق بوجوبها بل لا بد من الامتثال فيها بالفعل.

يقول الإمام محمد بن نصر المروزي في نقد قول المرجئة هذا: (إن قالوا: إن الإيمان هو التصديق فعليهم أن يصدقوا في كل حال بما يأمرهم به. قيل لهم: أرأيتم لو قالوا حين حولهم الله عن بيت المقدس إلى الكعبة: الله صادق بهما جميعاً وقد صدقنا بقوله فآمنا به وكنا نصلي إلى بيت المقدس كما كنا أولاً مخافة عيب الناس أن يقولوا: بدل دينهم ونحن نعلم أن الله صادق وأنه قد نسخها فإن قالوا: هم كفار قيل: ولم؟

فإن قالوا: ليذعنوا ويخضعوا بالطاعة. قيل لهم: وأين وجدتم ذلك في اللغة إيماناً وهم يقولون: نعم هو علينا حق نقر به ونصدق ولكنا نصلي إلى بيت المقدس كراهة اللائمة.

فإن قالوا: لم يقروا بعد. قيل لهم: لم يقروا بالفعل أو لم يقروا أنه حق واجب؟

فإن قالوا: لم يقروا بالفعل. قيل لهم: فالإقرار بالفعل إنما هو إرادة يعبروا عنها أنا نفعل وإن لم يفعلوا كفروا في قولكم)[1].

* * *

٢ـ ومما استندوا عليه في عدم اعتبار العمل داخلاً في حقيقة الإيمان ولا شرطاً للنجاة في الآخرة أنه يرد كثيراً في كتاب الله عطف العمل على الإيمان. قالوا: والعطف يقتضي التغاير، فدل ذلك على أن العمل ليس من الإيمان.

وجواب ذلك أن يُقال: لا نسلم أن العطف يقتضي التغاير مطلقاً بل قد يكون من قبيل عطف الخاص على العام كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين﴾ [البقرة: ٩٨]. وجبريل وميكال من الملائكة وعطفا عليهم. وكما في قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ [البقرة: ٢٣٨]. والصلاة الوسطى وهي صلاة العصر من الصلوات المأمور بالمحافظة عليها من حيث العموم، وهذا كثير.

ويُقال ثانياً: على فرض التسليم بأن العطف يقتضي التغاير. فإن التغاير لا يقتضي عدم

---

(١) تعظيم قدر الصلاة ـ لمحمد بن نصر المروزي ـ (٢/ ٧٩١ـ٧٩٢).

التلازم. فلو سلمنا أن العمل ليس في الأصل من الإيمان فلا نسلم تبعاً لذلك أن الإيمان لا يستلزم العمل بل هما قضيتان متغايرتان.

وأما مَنْ قال إن العمل ليس داخلاً في مسمّى الإيمان لكن لا يمكن أن يكون إيماناً لا يتبعه عمل كان الخلاف معه لفظياً في الأحكام لا في الأسماء. مع أن الواجب الالتزام بالمفاهيم الشرعية وما كان عليه السلف الصالح في قضايا الاعتقاد إسماً وحكماً حتى لا تبقى ذريعة للتحريف في دين الله.

* * *

٣- ومن غريب ما استندوا إليه في أن العمل ليس من الإيمان ولا لازماً لتحقيقه قولهم:إن الإيمان شرط لصحة الأعمال والشرط غير المشروط فدل ذلك على أنهما متغايران.

وهذا من تناقضاتهم، وإلا فمن أين عرفوا أن الإيمان شرط لصحة العمل دون أن يعرفوا أن العمل شرط لتحقيق الإيمان والنجاة في الآخرة كما في قوله تعالى: ﴿**ومن يأته مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى**﴾ [طه: ٧٥]. وقوله تعالى: ﴿**ومَنْ يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا**﴾ [النساء: ١٢٤]. وقوله تعالى: ﴿**ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً**﴾ [الكهف: ٢]. ووصف المتولين عن طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ بالكفر فقال تعالى: ﴿**قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين**﴾ [آل عمران: ٣٢].

لكنهم مع كل هذا قالوا: الإيمان شرط لصحة العمل وأما العمل بالكلية فليس شرطاً لتحقيق الإيمان.

يقول جلال الدين الدواني (يصح أن يكون الشخص مسلماً في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمناً في الحقيقة. وأما الإسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى فلا ينفك عن الإيمان الحقيقي. بخلاف العكس **كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال**)[1].

ويقول صاحب شرح المسايرة (.. قد يوجد التصديق مع الإستسلام الباطن بدون الأعمال (وينفرد) عنها (أما هو) أي الإسلام بمعنى الأعمال الشرعية (فلا) ينفك عن الإيمان (لاشتراط الإيمان لصحة الإيمان) فلا تنفك هي عنه (بلا عكس) إذ لا تشرط الأعمال لصحة

(١) حاشية إسماعيل الكلبنوي على شرح جلال الدين الدواني الصديقي (٢/ ٢٨٧-٢٨٨). ط. سنة (١٣١٦).

الإيمان (خلافاً للمعتزلة وأما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم)[1].

وقد ألزمهم علماء أهل السُّنّة بعدم الفرق بين ما نفوه وبين ما أثبتوه ومن ذلك قول الإمام أبي ثور رحمه الله: (أرأيتم لو أن رجلاً قال: أعمل جميع ما أمر به ولا أقر به أيكون مؤمناً؟

فإن قالوا: لا.

قيل لهم: فإن قال: أقر بجميع ما أمر الله به ولا أعمل منه شيئاً أيكون مؤمناً؟

فإن قالوا: نعم.

قيل لهم: ما الفرق وقد زعمتم أن الله عز وجل أراد الأمرين جميعاً. فإن جاز أن يكون بأحدهما مؤمناً إذا ترك الآخر جاز أن يكون بالآخر مؤمناً إذا عمل ولم يقر لا فرق بين ذلك)[2].

* * *

٤ـ وأخيراً يستندون إلى النصوص التي فيها إثبات وصف الإسلام للمعين بمجرد إقراره بالشهادتين كما في قصة أسامة رضي الله عنه وغضب الرسول ﷺ عندما قتل الرجل الذي نطق بالشهادتين. وكما في قصة أبي طالب وطلب الرسول ﷺ منه عند وفاته أن يقول كلمة هي الشهادة ليحاج له بها عند الله تعالى. ونحو ذلك من النصوص.

ويقولون إن ذلك لا يعني استكمال ما به يتحقق وصف الإسلام في أحكام الدنيا فحسب، بل يعني أن الإيمان المنجي في الآخرة لا يلزم العمل لتحقيقه، مستدلين بقصة الجارية التي جاء بها صاحبها إلى الرسول ﷺ ليعتقها فاختبرها الرسول ﷺ فلما أقرت قال أعتقها فإنها مؤمنة.

والجواب الجامع في كل ذلك ونحوه أن هناك فرقاً بين ثبوت وصف الإسلام ابتداءً وبين ثباته وبقائه على الاستمرار، فمجرد النطق بالشهادتين أو التظاهر بأي خصيصة من خصائص الإسلام يكفي لثبوت وصف الإسلام ابتداءً لكن ذلك لا يعني أن ذلك الإقرار لا ينتقض، وأنه ليست له مقتضيات لا بد من تحقيقها وإلا حكم على من حصل منه ذلك الإقرار بالردة مع توفر شروط ذلك وانتفاء موانعه.

وإذا علمنا أن الالتزام بمقتضيات الشهادتين شرط لبقاء وصف الإسلام في أحكام الدنيا فهي كذلك شرط للنجاة في أحكام الآخرة. ولا فرق في ذلك كله بين اشتراط ترك النواقض

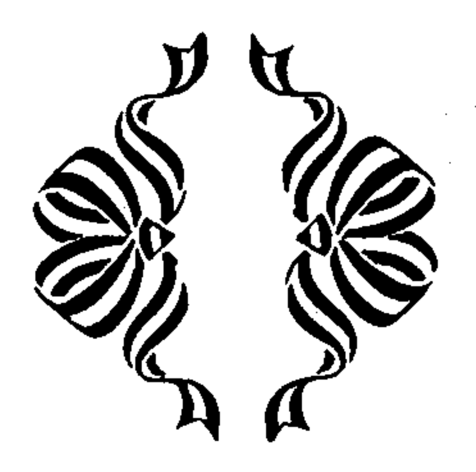
---

(١) المسامرة شرح المسايرة للكمال بن الهمام ص(٣٠٤).

(٢) الإيمان ـ لابن تيمية ـ ص(١٩٧).

وبين اشتراط الالتزام بجنس العمل ـ لا سيما الصلاة ـ.

ومن هنا نعلم أن أهل السُنّة وسط بين منهجين. بين المرجئة الذين حرفوا دلالة هذه النصـوص وادعوا لها معاني ليست لها أصلاً. وبين أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام الـذين نفـوا دلالـة هذه النصـوص بالكلية واعتبـروها أحوال أعيان مقيدة بأحوال وظروف وملابسات لا تصلح معها أن تعتبر كقاعدة عامة في مسألة ثبوت وصف الإسلام للمعينين.



الفصل الثاني

الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعيَّن

الأصل في الحكم للمعيَّن بالإسلام

يثبت وصف الإسلام للمعين ابتداء بمجرد الإقرار، سواء كان ذلك بالنطق بالشهادتين أو بما يقوم مقامهما، والنطق بالشهادتين هو الأولى لظهور دلالته على الإقرار بأصل الدين.

ولا بد من التأكيد في بداية هذا المبحث على حقيقة مهمة وهي: أن القول بأن وصف الإسلام يثبت للمعين بمجرد نطقه بالشهادتين لا يعني أن إقراره ذلك ليست له مقتضيات يلزم بتحقيقها.

بل أهل السُنّة في هذه المسألة وسط بين منهجين متضادين.

الأول:

منهج مَنْ يرى بأن مجرد الإقرار والنطق بالشهادتين أو التظاهر ببعض شعائر الإسلام وخصائصه لا يكفي للحكم لأحد بالإسلام بل لا بد من التبيُّن عمّا يرونه حد الإسلام الأدنى.

الثاني:

منهج مَنْ يرى بأن مجرد النطق بالشهادتين يكفي لثبوت وصف الإسلام وبقاء ذلك الوصف ولو لم يحقق مقتضى ذلك الإقرار بالالتزام بالعمل الظاهر.

ـ وأما أهل السُنّة فيفرقون بين ما يلزم لثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداء وبين ما يلزم لبقاء ذلك الوصف واستمرار الحكم به للمعيَّن.

وكلامنا هنا هو فيما يتعلق بثبوت الحكم بالإسلام للمعين ابتداء.

وأما ما يلزم لبقاء واستمرار ذلك الوصف فليس هذا مجاله، وإنما يكون بيانه عند الكلام عن حقيقة الإيمان أو نواقض الإقرار بالإسلام.

والأدلة على هذا الأصل كثيرة، وسُنّة الرسول ﷺ وسيرته العملية ظاهرة الدلالة على ذلك. والعلم به عند أهل السُنّة أمر ضروري.

ومما يدل على ذلك الحديث المتفق عليه من رواية أسامة بن زيد رضي الله عنه قال: (بعثنا رسول الله ﷺ إلى الحرقة من جهينة فصبحنا القوم فهزمناهم، ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلاً منهم فلما غشيناه قال: لا إله إلاّ الله. فكف عنه الأنصاري، وطعنته برمحي حتى قتلته، قال فلما قدمنا بلغ ذلك النبي ﷺ فقال لي: يا أسامة أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله؟ قال قلت: يا رسول الله إنما كان متعوذاً. قال: أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله. قال: قلت: يا رسول الله إنما كان متعوذاً. قال: أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله فما زال يكررها حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم)[1].

وفي رواية أخرى عند مسلم: (أقال لا إله إلاّ الله وقتلته؟) قال: قلت: يا رسول الله إنما قالها خوفاً من السلاح. قال: «أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا..»[2].

ومثله الحديث المتفق عليه أيضاً عن المقداد بن الأسود رضي الله عنه أنه قال لرسول الله ﷺ: (أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فاقتتلنا فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها ثم لاذ مني بشجرة فقال: أسلمت لله أأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ فقال رسول الله ﷺ: لا تقتله فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال)[3].

يقول الإمام ابن حبان في معناه: (يريد به: أنك تُقتل قوداً، لأنه كان قبل أن أسلم حلال الدم. وإذا قتلته بعد إسلامه صرت بحالةٍ تُقتل مِثله قوداً به، لا أنَّ قتل المسلم يوجب كفراً يخرج من الملة..)[4].

ومثله أيضاً ما رواه عبدالله بن عمر قال: (بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا، فجعلوا يقولون: صبأنا صبأنا. فجعل خالد يقتل فيهم ويأسر ودفع إلى كل رجل منا أسيره. حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي/ ٤٢٦٩. وأخرجه مسلم/ كتاب الإيمان/ ٩٦.

(٢) أخرجه مسلم/ كتاب الإيمان/ ٩٦.

(٣) أخرجه البخاري/ كتاب الديات/ ٦٨٦٥. وأخرجه مسلم/ كتاب الإيمان/ ٩٥.

(٤) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبّان. لعلاء الدين الفارسي. تحقيق شعيب الأرناؤوط وحسين أسد ٣٢٨/١، ٣٢٩.

كل رجل منا أسيره. فقلت والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره، حتى قدمنا على النبي ﷺ فذكرناه. فرفع النبي ﷺ يديه فقال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد)[1].

وبالنظر إلى مجموع هذه الأحاديث ندرك أنها تدل على أمر واحد وهو أن وصف الإسلام يثبت للمعين بمجرد إقراره سواء كان ذلك بنطقه بالشهادتين كما دل على ذلك حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه، أو كان بما يقوم مقامها كما ورد في حديث المقداد بن الأسود رضي الله عنه أن مَنْ قال أسلمت لله حكم بإسلامه. بل إنه يكفي في الإقرار أدنى دلالة عليه ولو كان المعين قد أخطأ في التعبير عن إقراره، كما في قصة خالد بن الوليد رضي الله عنه وقتله لمن قالوا صبأنا يريدون بذلك الإسلام. فالإقرار إذن ليس له صيغة وكيفية خاصة، وإنما يتحقق بكل ما دل على قبول الإسلام وإرادة الدخول فيه، دون أي شرط آخر.

يقول الإمام ابن رجب رحمه الله: (من المعلوم بالضرورة أن النبي ﷺ كان يقبل من كل مَنْ جاءه يريد الدخول في الإسلام الشهادتين فقط ويعصم دمه بذلك ويجعله مسلماً، فقد أنكر على أسامة بن زيد قتله لمن قال لا إله إلاّ الله لمّا رفع عليه السيف واشتد نكيره عليه، ولم يكن صلى الله عليه وسلم ليشترط على مَنْ جاءه يريد الإسلام، ثم أنه يلزم الصلاة والزكاة. . .)[2].

وهذا هو معنى قول مَنْ قال من السلف أن الإسلام هو الإقرار، مثل ما ورد عن الزهري رحمه الله أنه قال:

(كنا نقول الإسلام بالإقرار، والإيمان بالعمل، والإيمان قول وعمل قرينان لا ينفع أحدهما إلاّ بالآخر)[3].

ومثله ما ورد عن الإمام أحمد رحمه الله أنه قال:

(الإيمان قول وعمل، والإسلام إقرار)[4].

ولهذا كان الإمام أحمد رحمه الله يمنع من الاستثناء في الإسلام.

وسئل: فأما إذا قال: أنا مسلم فلا يستثنى؟ فقال: نعم لا يستثنى إذا قال: أنا مسلم،

---

(١) رواه البخاري/ كتاب المغازي/ ٤٣٣٩. والنسائي في آداب القضاة/٥٤٠٥.

(٢) جامع العلوم والحكم، ابن رجب، ص(٧٩).

(٣) الإيمان، لابن تيمية ص(٢٨٠).

(٤) المرجع السابق ص(٢٤٠).

قيل لأبي عبدالله أقول: هذا مسلم، وقد قال النبي ﷺ: «المسلم مَنْ سلم المسلمون من لسانه ويده» وأنا أعلم أنه لا يسلم الناس منه؟ فذكر حديث معمر عن الزهري. فنرى الإسلام الكلمة والإيمان العمل)[١].

ومعنى كلامهم أن وصف الإسلام يثبت بالإقرار لكن لا بد لتحقيق الإيمان من الالتزام الظاهر مع الالتزام الباطن.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (الإسلام أن تعبد الله وحده لا شريك له مخلصاً له الدين... ولا تكون عبادته مع إرسال رسله إلينا إلا بما أمرت به رسله... فلا يكون مسلماً إلاّ مَنْ شهد ألا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله. وهذه الكلمة يدخل بها الإنسان في الإسلام فمَنْ قال: الإسلام الكلمة وأراد هذا فقد صدق[٢])[٣].

وبعد كل هذا فقد يقول قائل ممن لا يرى الحكم لأحد بالإسلام بمجرد الإقرار: إن غاية هذه الأحاديث أن تكون دالة على أن مَنْ نطق بالشهادتين أو أقر بالإسلام بما يقوم مقامهما أن يكون معصوم الدم حتى يختبر ونتبين إسلامه يقيناً، أما أن تكون دالة على ثبوت وصف الإسلام فلا دلالة فيها على ذلك.

والجواب عن ذلك:

أن المراد بهذه الأحاديث وغيرها مما في معناها إثبات وصف الإسلام لمن أقر بالإسلام دون التفريق بين ذلك وبين اقتضاء الإقرار عصمة الدم والمال. وسيرة الرسول ﷺ العملية ظاهرة في ذلك، فقد كان يكف عن قتال المشركين ويحكم بإسلامهم بمجرد إقرارهم ونطقهم بالشهادتين مع أنه أُمر أن يقاتلهم حتى يسلموا. وأمر معاذ بن جبل أن يدعو أهل اليمن أول ما يدعوهم إلى الشهادتين فإن هم أطاعوه لذلك أن يعلمهم أن الله قد افترض عليهم الصلاة وسائر أركان الإسلام. والمشرك أو المتوقف في حكمه ـ الذي هو معصوم الدم دون الحكم بإسلامه ـ لا يُكَلِّفه الله بفروع الشريعة لأنها ليست مقبولة منه وإن أداها. فدل ذلك أنهم أسلموا بمجرد قبولهم للإسلام ونطقهم بالشهادتين. فإلزامهم بفرائض

---

(١) المرجع السابق ص(٢٤٢).

(٢) أي: مَنْ قال أن الإنسان يدخل الإسلام بنطقه بالشهادتين. لكن لا يعني هذا بقاء وصف الإسلام بمجرد ذلك الإقرار دون الالتزام بمقتضياته.

(٣) المرجع السابق ص(٢٥٦).

الإسلام ليس لأجل تبين حالهم وهل يثبت لهم ذلك الوصف أم لا يثبت؟ وإنما لأنها لازمة لمن تحقق له ذلك الوصف، والفرق بين الاعتبارين: - أن مَنْ قال بأن الإلزام بالأعمال بعد الإقرار على جهة التبيُّن والتثبت من الإسلام لم يثبت عنده وصف الإسلام بمجرد الإقرار الأول بل بعد التبين، وأما مَنْ جعلها من لوازم الإقرار فوصف الإسلام ثابت له ابتداء ثم يلزم بعد بلوازمه.

ومما يقطع في ذلك ما ورد من قصة الجارية التي اختبر الرسول ﷺ إسلامها بمجرد الإقرار وقبله. فعن معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه قال: (كانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحد والجوانية فاطلعت ذات يوم فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون، لكني صككتها صكة[1]، فأتيت رسول الله ﷺ فعظم ذلك علي. قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها. قال: ائتني بها. فأتيته بها فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء. قال: مَنْ أنا؟ قالت: أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مؤمنة)[2].

فهذا رسول الله ﷺ اكتفى بإقرار هذه الجارية في إثبات أنها مسلمة مجزئة في العتق بمجرد إقرارها وليس مثل هذا الحديث مما يستدعي أن يكون لعصمة الدم والمال بل مورد الحديث وأصل طلب الرسول ﷺ لها إنما كان لتبيّن إسلامها وإجزائها في العتق لأنه لا يصح العتق إلا لرقبة مؤمنة.

وهو معنى قول الرسول ﷺ أعتقها فإنها مؤمنة موافقة للوصف القرآني للمجزىء في العتق من الرقاب.

وقد جاء في رواية الإمام مالك رحمه الله الحديث ما يبين ذلك ففيها (فلطمت وجهها وعلي رقبة أفأعتقها؟). وبوب له الإمام مالك رحمه الله: (باب ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة).

وهذا الحديث كما أنه حجة على مَنْ لا يعتبرون الإقرار في إثبات حكم الإسلام لأحد إلاّ بعد التبيّن. فليس فيه حجة أيضاً للمرجئة الذين يظنون أن معنى قول الرسول ﷺ: (أعتقها فإنها مؤمنة) أن مجرد الإقرار يكفي في تحقيق الإيمان ولو لم يُلتزم بالعمل. بل

---

(١) أي: لطمتها لطمة.

(٢) أخرجه مسلم/ كتاب المساجد/ رقم (٥٣٧). والنسائي/ كتاب الصلاة/ ١٢١٨. وأبو داود/ الإيمان والنذور/ ٣٢٨٢. ومالك/ العتق والولاء/ ٢-٧٧٦-٧٧٧.

الإقرار يكفي لثبوت وصف الإسلام ابتداء، لكن لا بد من تحقيق مقتضياته من ترك الشرك والالتزام بالعمل وإلا انتقض الإقرار.

وهـذا الحـديث ليس فيه أدنى دلالـة على دعواهم. وإنما غاية ما فيه إثبات وصف الإسلام بما يدل عليه، وليس الحكم بإيمانها في الباطن ولا أن الإقرار يكفي في تحقيق الإيمان دون الالتزام بالعمل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (والله تعالى لما أمر في الكفارة بعتق رقبة مؤمنة لم يكن على الناس أن لا يعتقوا إلاّ مَنْ يعلمون أن الإيمان في قلبه فإن هذا كما لو قيل لهم: اقتلوا إلاّ مَنْ علمتم أن الإيمان في قلبه وهم لم يؤمروا أن ينقبوا عن قلوب الناس ولا يشقوا بطونهم فإذا رأوا رجلاً يظهر الإيمان جاز لهم عتقه.

وصاحب الجارية لما سأل النبي ﷺ هل هي مؤمنة إنما أراد الإيمان الظاهر الذي يفرق به بين المسلم والكافر)[1].

وقـد يقـول أصحـاب منهج التبيّن وفكرة الحد الأدنى للإسلام ومع كل ما سبق فإن الأحاديث إن دلت على ثبوت وصف الإسلام لمن أقر ونطق بالشهادتين فإنما يكون ذلك ضمن مجتمع مسلم يستوفي حد الإسلام بحيث لا يبقى فيه مَنْ يدعي الإسلام وهو ملتبس بناقض.

والجواب عن ذلك أيضاً:

أن الرسول ﷺ كان يقبل الإقرار في الحكم للمعين بالإسلام دون نظر إلى تحقيق هذا الشرط. فقد كان الرسول ﷺ بمكة ولم يكن حينذاك مجتمع مسلم يستوفي حق الإسلام ويُطبق فيه حد الردة. ومع ذلك فقد كان يحكم بإسلام مَنْ أقر بالإسلام ونطق بالشهادتين.

يدل لذلك ما ورد في قصة أبي طالب في الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (قال رسول الله ﷺ لعمه عند الموت: قل لا إله إلاّ الله أشهد لك بها يوم القيامة فأبى فأنزل الله: إنك لا تهدي مَنْ أحببت... الآية)[2].

فهذا رسول الله ﷺ يطلب من عمه أبي طالب أن يقر بالإسلام وينطق بالشهادة ثم بيّن

---

(١) الإيمان، لشيخ الإسلام ابن تيمية ص (٢٠١-٢٠٢).

(٢) أخرجه البخاري/ كتاب مناقب الأنصار/ ٣٨٨٤. وأخرجه مسلم/ كتاب الإيمان/ ٢٥.

أنه لو قالها لحاج له بها عند الله لأنه يكون مسلماً بمجرد إقراره. وقد يموت أبو طالب وهو لم يستوف حد الإسلام الذي يزعمه أهل التبيّن؛ وهو في وضع ليس فيه سلطان يستوفي به ذلك الحدّ لو عاش.

فلزم من كل ما سبق قاعدة عامة مطردة: أن الإقرار بالنطق بالشهادتين أو ما يقوم مقامه هو الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعين مطلقاً؛ وأن هذا حكم شرعي مطلق لا يختص بزمان ولا مكان معين ولا بحال دون حال؛ إلا إذا تعلق وصف بالمعين على الخصوص يوجب إستثناؤه من هذا العموم، فإن له حكمه الخاص بحسبه هو دون أن يعارض الأصل والقاعدة العامة.

يبين ذلك: أن الإقرار في حقيقته إنما هو دلالة على قبول الإسلام وإرادة الدخول فيه وإعلانٌ عن تحقيق أصل الدين؛ فإذا علمنا من معين على الخصوص أنه لا يريد ذلك بإقراره، لم نحكم بإسلامه، وهو على أصل كفره، ولزمنا أن نستوفي منه ما يلزم لتحقيق الإقرار بشرط أن نكون من حال ذلك المعين على يقين، وألا نجعل ذلك أمراً عاماً بمجرد الشك والاحتمال والظن.

ولهذا لم يحكم الرسول ﷺ لليهود الذين شهدوا له بالرسالة وقبّلوا رجليه لأنه كان يعلم من حالهم أنهم لا يريدون بشهادتهم تلك اتباعه؛ ولهذا قال لهم: «فما يمنعكم من اتباعي»[1]؛ مع أن غيرهم قد يكفيه لدخول الإسلام والحكم له به ما تحقق منهم.

يقول الإمام الشافعي في بيان حكم هذه الحالات الاستثنائية:

(والإقرار بالإيمان وجهان: فمَنْ كان من أهل الأوثان ومَنْ لا دين له يدعي أنه دين نبوة وكتاب، فإذا شهد ألا إله إلّا الله وأن محمداً رسول الله فقد أقر بالإيمان ومتى رجع عنه قُتل.

ومَنْ كان على دين اليهودية والنصرانية فهؤلاء يدّعون دين موسى وعيسى صلوات الله عليهما وقد بدلوا منه، وقد أخذ عليهم الإيمان بمحمد ﷺ فكفروا بترك الإيمان به واتباع دينه مع ما كفروا به من الكذب على الله قبله.

فقد قيل لي أن فيهم مَنْ هو يقيم على دينه يشهد ألا إله إلّا الله وأن محمداً عبده ورسوله لم يكن هذا مستكمل الإقرار بالإيمان حتى يقول: وأن دين محمد حق أو فرض وأبرأ مما

---

(١) رواه الترمذي/ كتاب الإستئذان/ (٢٧٣٣). وقال: هذا حديث حسن صحيح. والنسائي/ كتاب تحريم الدم/ (٤٠٧٨).

خالف دين محمد ﷺ أو خالف دين الإسلام فإذا قال هذا فقد استكمل الإقرار بالإيمان فإن رجع عنه استتيب فإن تاب وإلا قُتل[1].

وإن كانت طائفة تُعرف أن لا تقر بنبوة محمد ﷺ إلا عند الإسلام، أو تزعم أن مَنْ أقر بنبوته لزمه الإسلام فشهدوا ألا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فقد استكملوا الإقرار بالإيمان، فإن رجعوا عنه استتيبوا فإن تابوا وإلا قتلوا)[2].

ويقول الإمام البغوي رحمه الله:

(الكافر إذا كان وثنياً أو ثنوياً لا يقر بالوحدانية فإذا قال لا إله إلاّ الله حكم بإسلامه[3] ثم يجبر على قبول الأحكام ويبرأ من كل دين خالف دين الإسلام.

وأمـا مَنْ كان مقراً بالوحدانية منكراً للنبوة، فإنه لا يحكم بإسلامه حتى يقول محمد رسول الله[4].

فإذا كان يعتقد أن الرسالة المحمدية إلى العرب خاصة فلا بد أن يقول إلى جميع الخلق[5]، فإن كان كفره بجحود واجب أو استباحة محرم فيحتاج إلى أن يرجع عن اعتقاده[6])[7].

ومن كل ما تقدم في هذا المبحث يتلخص لنا:

١ـ أن الكافر الأصلي إذا أقر بالإسلام ثبت له وصف الإسلام بذلك؛ إلا إذا علمنا من حاله علماً يقينياً أنه لا يريد حقيقة الإقرار ولا إرادة الدخول في الإسلام فإنه يبقى على كفره

---

(١) وهذا حكم خاص في حالة معينة بحسب ما علمه الإمام الشافعي رحمه الله كما قيل له؛ وأنهم لا يريدون بإقرارهم البراءة من دينهم بمجرد الشهادة لمحمد ﷺ بالرسالة.

(٢) الأم للإمام الشافعي، ١٧١/٦ـ١٧٢.

(٣) لأنه إذا شهد لله بالوحدانية فقد تخلّى عن أصل دينه الذي كان عليه ودل ذلك على قبوله للإسلام والتزامه بالشريعة.

(٤) لأنه مجرد إقراره لله بالوحدانية وتوحيد الله لا يعني عنده الخروج عمّا هو عليه من ملة الكفر بل لا يكون ذلك إلا بالشهادة لمحمد ﷺ بالرسالة.

(٥) لاحظ أن الأصل غير ذلك وأن كل مَنْ شهد لمحمد ﷺ بالرسالة فإنما يقصد بها العموم إلا إذا علمنا من معين خلاف ذلك كما هنا فلا بد من استيفاء ذلك على الخصوص أيضاً.

(٦) هذا في حكم المرتد؛ وليس كل مَنْ أراد الدخول في الإسلام نتبين منه الالتزام التفصيلي.

(٧) انظر: نيل الأوطار؛ للشوكاني ١٢/٨.

الأصلي ولا يكون حكمه حكم المرتد لأنه لم يكن له إسلام ارتد عنه؛ ومثال ذلك مَنْ يُعنون بدراسة الإسلام من مستشرقين وغيرهم ويلحظون الحق فيما يدرسونه ويعلنون ذلك لكن لا على جهة التسليم وقبول الإسلام؛ فهؤلاء على أصل كفرهم لأن مجرد شهادتهم أن الإسلام حق لا يكفي في إسلامهم حتى يعلنون قبولهم لدين الإسلام والإذعان له.

٢ـ أن المسلم الذي نجهل حاله يكفي في معرفتنا بإسلامه أي دلالة على ذلك كمن صلّى أو صام أو فعل ما هو من خصائص الإسلام.

وهذا هو معنى قول الرسول ﷺ: «مَنْ صلّى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله»[1].

يقول الإمام ابن حجر في شرحه لهذا الحديث: (... وفيه: أن أمور الناس محمولة على الظاهر فمن أظهر شعائر الدين أجريت عليه أحكام أهله ما لم يظهر منه خلاف ذلك)[2].

ويقول الإمام ابن تيمية :ـ

(وقد علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ واتفقت عليه الأمة أن أصل الإسلام وأول ما يُؤمر به الخلق: شهادة أن لا إله إلاّ الله وأن محمد رسول الله فبذلك يصير الكافر مسلماً والعدو ولياً، والمباح دمه وماله معصوم الدم والمال ثم إن كان ذلك من قلبه فقد دخل في الإيمان، وإن قاله بلسانه دون قلبه فهو في ظاهر الإسلام دون باطن الإيمان)[3].

٣ـ أن المرتد لا يحكم بإسلامه حتى يتوب ويرجع عمّا كفر به على الخصوص، فلا يكفيه الإقرار العام وليس كالكافر الأصلي الذي يدخل الإسلام بذلك؛ لأن الحكم بإسلامه معلق باستتابته وإنما تكون استتابته فيما خرج به من الدين، فكذلك رجوعه إليه إنما يكون بإقراره به أيضاً زيادة على الإقرار العام.

٤ـ الطفل تبع لأبويه في أحكام الدنيا حتى يظهر منه خلافها إذا أصبح مكلفاً فالمسلم على أصل إسلامه حتى تظهر منه ردة والكافر على أصل كفره حتى يظهر منه إسلام.

ومَنْ جهل حاله كاللقيط في بلد فيه مسلمون وكفّار فهو مسلم تغليباً للإسلام[4].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٩١)، والنسائي (٤٩٩٧).

(٢) فتح الباري ٤٩٧/١، وانظر أيضاً شرح العقيدة الطحاوية ص(١٥).

(٣) تيسير العزيز الحميد. سليمان بن عبدالله آل الشيخ ص١٢٧.

(٤) للتفصيل في ذلك انظر مثلاً: المغني لابن قدامة ٧٤٨/٥.

((المخالفون لأهل السُنّة في اعتبار الإقرار لثبوت وصف الإسلام))

توطئــة :

تقرر فيما سبق أن الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعين ابتداءً هو الإقرار بالنطق بالشهادتين أو ما يقوم مقامهما.

وعلم أيضاً أن هذه قاعدة عامة عند أهل السُنّة وأنها هي الأصل المعتبر في ثبوت وصف الإسلام للمعين.

وعلم أيضاً أن الالتزام بهذه القاعدة لا يعني أن مَنْ ظهر لنا أنه لا يريد بما هو إقرار من حيث الأصل الدخول به في الإسلام فإنه لا بد من استيفاء ما يتحقق به العلم بإرادة المعين الدخول في الإسلام وأن مجرد اللبس والشك لا يكفي لعدم اعتبار الإقرار حتى يحصل يقين يقتضي عدم اعتباره.

وبهذا نجمع بين الالتزام بالأصل في ثبوت وصف الإسلام؛ مع الأخذ بالاعتبارات والحالات الخاصة عند تحقق وجودها.

ولكن هناك مَنْ لم يعتبر هذه القاعدة أصلاً؛ وبنى حكمه للمعين بالإسلام على أصول مخالفة بناء على شبه فاسدة مخالفة لمنهج أهل السُنّة في هذه القضية.

وتتلخص تلك المخالفات والشبه في أمرين :

الأول :

عدم الاعتبار بمجرد الإقرار والنطق بالشهادتين لثبوت وصف الإسلام بدعوى أن الناس في عمومهم قد جهلوا مفهوم الشهادتين وعلى ذلك فنطقهم بها ليس بذي دلالة ولا اعتبار.

الثاني :

أن للإسلام حداً أدنى لا بد منه لتحقيق الالتزام الظاهر الذي هو من أصل الدين هو الالتزام بالفرائض؛ ولا بد قبل الحكم بالإسلام للمعين من تبيّن حاله فيما يتعلق بتحقيق ذلك الحد؛ وأما مجرد النطق فمجرد دعوى لا تكفي لثبوت وصف الإسلام.

ولا بد من تفصيل القول في كل من هاتين الشبهتين المعارضتين لأصل أهل السُنّة في هذه المسألة.

* * *

الشبهة الأولى

(عدم اعتبار النطق بالشهادتين لجهل الناس بمدلولها)

تقوم هذه الشبهة في عدم اعتبار الإقرار لثبوت وصف الإسلام للمعين على مقدمتين:

١ـ أن غالب الناس اليوم لا يعرفون معنى الشهادتين.

٢ـ أن النطق بهما غير معتبر في ثبوت وصف الإسلام؛ بل لا بد من التبيّن عن حال المعيّن قبل الحكم بإسلامه.

ولا بد من التأكيد باديء ذي بدء أنه لا تلازم بين هاتين المقدمتين؛ لأن الجزم بأن النطق بالشهادتين غير معتبر في ثبوت وصف الإسلام. لا بد أن يُبنى على الجزم بأن جميع المعينين لا يفهمون مدلولها حكماً عاماً وقاعدة كلية لا مجرد احتمال. ولذلك فإنه ليس كل مَنْ قال بالمقدمة الأولى التزم بالمقدمة الثانية.

ومن أول مَنْ أطلق الحكم بأن أغلب الناس اليوم لا يفهمون مدلول شهادة ألا إله إلاّ الله الأستاذ أبو الأعلى المودودي رحمه الله، وهو الذي يعتمد أصحاب هذه الشبهة على قوله، لكنه لم يلتزم عدم إعتبار النطق بها لثبوت وصف الإسلام ولا اشتراط التبيّن عن معرفة حقيقتها عند المعيّن.

يقول الأستاذ المودودي في بيان أن الجاهل لمعنى الإله والرب والعبادة والدين قد يقع في الشِرك وهو لا يعلم: (إذا كان الإنسان لا يعرف ما الإله وما معنى الرب وما العبادة وما تطلق عليه كلمة الدين، فلا جرم أن القرآن سيعود في نظره كلاماً مهملاً لا يفهم من معانيه شيئاً، فلا يقدر أن يعرف حقيقة التوحيد أو يتفطن إلى ماهية الشِرك، ولا يستطيع أن يخص عبـادتـه بالله سبحانه أو يخلص دينه له وكذلك إذا كان مفهوم تلك المصطلحات غامضاً متشابهاً في ذهن الرجل وكانت معرفته بمعانيها ناقصة فلا شك أنه يلتبس عليه كل ما جاء من الهدي والإرشاد. وتبقى عقيدته وأعماله كلها ناقصة مع كونه مؤمناً بالقرآن. فإنه لن ينفك يلهج بكلمة لا إله إلاّ الله ويتخذ مع ذلك آلهة متعددة من دون الله ولن يبرح يعلن أنه لا رب إلاّ الله ثم يكون مطيعاً لأرباب من دون الله في واقع الأمر.

إنه يجهر بكل صدق وإخلاص بأنه لا يعبد إلاّ الله تعالى ولا يخضع إلاّ له، ولكنه مع

ذلك يكون عاكفاً على عبادة آلهة كثيرة من دون الله . . . الخ)[1].

ثم أنه بعد يبيِّن هذه القاعدة النظرية التي هي في ذاتها صحيحة ـ لأن الجاهل لمفهوم الشهادتين الإجمالي لا يصح إسلامه ولا يعتبر[2] ـ ينتقل إلى ما يتعلق بالواقع فيحكم بأنه قد خفيت على الناس روح القرآن وفكرته المركزية لكنه لم يلتزم مع ذلك بأنْ نُطقَ الناس بالشهادة أو تظاهرهم بشعائر الإسلام غير مقبول منهم ولا معتبر في الحكم لهم بالإسلام.

يقول رحمه الله: (من الحق الذي لا مراء فيه أنه قد خفي على الناس معظم تعاليم القرآن. **بل غابت عنهم روحه السامية وفكرته المركزية** لمجرد ماغشي هذه المصطلحات الأربعة الأساسية من حجب الجهل. وذلك من أكبر الأسباب التي تطرق لأجلها الوهن والضعف إلى عقائدهم وأعمالهم على رغم قبولهم دين الإسلام **وكونهم في عداد المسلمين**)[3].

ويقول أيضاً: (يجب ملاحظة قضية تكفير المسلم، والاحتياط في هذه المسألة احتياطاً كاملاً يتساوى مع الاحتياط في إصدار فتوى بقتل شخص ما، وعلينا أن نلاحظ أن في قلب كل مسلم يؤمن بالتوحيد ولا إله إلاّ الله إيماناً. فإذا صدر عنه شائبة من شوائب الكفر فيجب أن نحسن الظن ونعتبر هذا مجرد جهل منه وعدم فهم وأنه لا يقصد بهذا التحول من الإيمان إلى الكفر لأنه لا يجب أن نصدر ضده فتوى بالكفر بمجرد أن نستمع إلى قوله، بل يجب علينا أن نفهمه بطريقة طيبة ونشرح له ما أشكل عليه ونبيِّن له الخطأ من الصواب . . .)[4].

والمودودي رحمه الله من واقع دعوته وتعامله مع الناس لم يكن يحكم بأن الناس لا يقبل منهم الإقرار ولا يحكم لهم بالإسلام لمجرد احتمال جهلهم بمفهوم شهادة ألا إله إلاّ الله، وإنما كان يقرر أن الناس يجهلون حقيقة الشهادة ليدعو الناس إلى ضرورة فهم معنى (الإله) ومدلول شهادة ألاّ إله إلاّ الله.

ولا نريد أن ندخل الآن في تفاصيل هل كان الأستاذ المودودي رحمه الله على حق فيما فهمه من معنى (الإله)؟. أو على حق فيما التزمه تبعاً لذلك من أن أكثر الناس يجهلون

---

(١) المصطلحات الأربعة في القرآن ـ أبو الأعلى المودودي ـ ص(٧ـ٨).

(٢) راجع الفصل الثاني من الباب الثالث.

(٣) المرجع السابق ص(١١).

(٤) أبو الأعلى المودودي. فكره ودعوته. أسعد جيلاني ص٢٧٤.

مفهوم شهادة ألّا إله إلاّ الله[٢]؟ وإنما يكفينا هنا أن نبين أنه هو مع التزامه بأن أغلب الناس لا يفهمون مدلول شهادة ألّا إله إلاّ الله لم يكن يجعل ذلك مانعاً من الحكم للناس بالإسلام بمجرد النطق بالشهادتين والتظاهر بشعائر الإسلام.

أصل هذه الشبهة:

أصل شبهة هؤلاء هو ما حصل لهم من اللبس في مفهوم كلمة (إله) وأن حقيقة ما تدل عليه هي وصف الله بأنه الذي له الحكم والتشريع وأن حقيقة شهادة لا إله إلاّ الله وأخص خصائصها هو الإقرار لله بالتشريع والحاكمية. فلما رأوا الحكام قد اعتدوا على حق الله في التشريع فشرعوا وقننوا وحكموا على الناس بالقوانين الوضعية. ثم لم يروا من الشعوب اعتراضاً يكافىء ما وقع فيه الحكام من الجرم. حكموا بأنهم يجهلون مفهوم شهادة ألّا إله إلاّ الله. وبالتالي فهم غير مسلمين بمجرد النطق بها ولا بد للحكم بالإسلام من تبين مفهوم الحاكمية عند مَنْ ينطق بالشهادة لأنها هي حقيقة الشهادة.

يقول أحدهم: (الأصل في الناس اليوم ـ في واقع الأرض الآن ـ أنهم لا يعنون دلالة هذه الكلمة أدنى دلالة كانت أيام النبي ﷺ وهي الانتقال من ملة الشِرك إلى ملة التوحيد. بل وجدنا في واقع الحال أن المشرك الذي أقام على الشِرك شرعة وعقيدة ونهجاً يقول لا إله إلاّ الله كلمة يرددها كغيره ممن أسلموا بالوراثة.

نعم نظرنا في واقع الأرض فوجدنا الناس يقولون القولة فها هو الشرط الأول. ونظرنا في هذه القولة ما دلالتها؟ وهو الشرط الثاني فوجدناها منزوعة عارية المعنى. ومن هنا قلنا بعدم توفر الشرط الثاني. وعليه أيضاً قلنا إنها غير كافية للحكم بالإسلام لمن قالها)[١].

وحين وصل أصحاب هذه الشبهة إلى هذا الحد إتفقوا على اشتراط التبين عن حال المعين، ومدى فهمه للعلاقة بين نطقه بالشهادتين ولزوم تحكيم الشريعة قبل الحكم بإسلامه بمجرد نطقه بها. لكنهم اختلفوا بعد ذلك في حكم الناس والأصل فيهم قبل التبين.

فمنهم مَنْ يرى أن الأصل في الناس هو الكفر حتى يثبت الإسلام بيقين. ومنهم مَنْ

---

(٢) انظر عن مفهوم وحقيقة شهادة: (لا إله إلا الله) الفصل الأول من هذا الباب.

(١) التكفير والهجرة وجهاً لوجه: رجب مدكور ص(٢١٥).

يتوقف في إطلاق وصف الكفر على المعينين كما توقف في الحكم لهم بالإسلام قبل التبيّن.

وهنا على هذا الاتجاه بشقيه ملاحظات مجملة:

١- يبني الذين يرون أن الأصل في الناس اليوم هو الكفر قولهم على ما يرونه من عدم اعتراض الناس على حكامهم الذين يلزمون الناس بالتحاكم إلى القوانين الوضعية، ويرون أن ذلك كافٍ في متابعتهم لحكامهم ورضاهم عمّا فعلوه من التشريع من دون الله وأن ما حصل منهم هو موالاة لحكامهم وهي كفر **﴿ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء﴾** [المائدة: ٨١].

واتخاذ الحكام أولياء تكفي فيه مجرد المتابعة الظاهرة؛ ومفهوم المتابعة عندهم ليست مجرد المشايعة بالعمل بل هي أيضاً ترك الاعتراض الذي يعني عندهم الدلالة على القبول والرضى. فإذا لم يعترض الناس وينكروا تحكيم القوانين الوضعية فهذه دلالة كافية عندهم على رضاهم وأنهم لأجل ذلك كفار. وأن هذا هو الأصل فيهم فلزم أن نحكم عليهم بالكفر حتى يظهر لنا خلاف ذلك بعد التبين.

ثم إن هؤلاء الناس يوصفون بالكفر أيضاً إلحاقاً لهم بوصف مجتمعاتهم الجاهلية الخارجة عن حكم الله. وليس المجتمع إلاّ مجموعة أفراده، والمجتمع في عمومه جاهلي كافر، فلزم أن يكون الأصل في أفراده الكفر حتى يظهر خلاف ذلك بيقين بعد التبين.

ثم إن هذا المنهج هو ما كان عليه الرسول ﷺ في تعامله مع مَنْ يدعوهم إلى الإسلام فإذا استجاب له مَنْ يستجيب ودخل في دين الله حكم بإسلامه دون مانع أن يكون أصل حكمه الكفر، كمَنْ أبى عن قبول دعوته والدخول في الإسلام.

فكما يكون الكفر بالعناد بعد الدعوة وعدم الاستجابة فكذلك يكون بالبقاء على الأصل ولو لم تصله دعوة.

وهنا يُقال:

أولاً:

إنه لا تلازم بين التلبس ببعض أعمال الكفر الظاهرة وبين الجهل بمفهوم الشهادتين من جهة، ولا بين التلبس بذلك ولزوم تكفير المعين به من جهة ثانية.

فكل مسلم لا بد أن يكون عالماً بمدلول الشهادتين من جهة دلالتها على توحيد الله

والالتزام المجمل بالشريعة. لكنه مع ذلك قد يجهل بعض مظاهر الشِرك أو يعمل ما هو مناقض للالتزام بالشريعة جاهلاً أو متأولاً من غير قصد إلى ما به الكفر على الحقيقة.

ولأجل هذا فرّق أهل السُنّة بين التكفير بالعموم وتكفير المعين، واشترطوا قيام الحجة على المعين قبل تكفيره وتبين قصده عند احتمال أن يكون فعله الظاهر مقصوداً به غير ما به الكفر، وقد يختلفون هل الحجة قائمة على معين أم أنها غير قائمة، لكنهم لا يختلفون في مبدأ اشتراط إقامة الحجة. ولم يكتفوا بمجرد العلم بمدلول الشهادتين الذي هو شرط في تحقيقها في العلم بالنواقض. كما لم يجعلوا مجرد التلبس بمظاهر الكفر كافية في الدلالة على الجهل بمدلول الشهادتين بإطلاق.

ثانياً:

إنه لا تلازم أيضاً بين وصف المجتمعات بأنها مجتمعات جاهلية وبين الحكم على أفراد تلك المجتمعات بالكفر.

وذلك أن المجتمع ليس مجرد مجموعة أفراده وإنما هو مع ذلك العلاقات الاجتماعية لذلك المجتمع، وهو على كل حال وصف مطابق لدار الكفر. وليس كل مَنْ كان في دار الكفر يكون الأصل فيه الكفر.

والمراد بالحكم على المجتمع أنه جاهلي الحكم على مؤسساته وروابطه الاجتماعية وصبغته العامة. وكل ذلك لا يلزم منه تكفير المعين في تلك المجتمعات ولا بد.

وعلى هذا فمناط الحكم على الدور والمجتمعات غير مناط الحكم على الأفراد. لأن أصل الحكم على الدار أنها دار كفر أو المجتمع أنه مجتمع جاهلي كافر هو ألا تكون الشريعة هي الحاكمة وأن تكون مظاهر الكفر هي الغالبة على الدار أو المجتمع.

وأما المعين فلا يلحق به وصف الكفر فيما يتعلق بالالتزام بالشريعة إلا بمباشرة التشريع بغير ما أنزل الله عن علم وبيِّنة أو الرضى عمن فعل ذلك، ويستدل على ذلك في الظاهر بأمر قاطع في الدلالة لا بمجرد عدم الإنكار في الظاهر أو المتابعة على ما هو معصية.

وإذا كان مناط الحكم على الدار والمجتمع غير مناط الحكم على المعين علم أنه لا تلازم بينهما في ذلك.

ثالثاً:

الزعم في الحكم على الناس اليوم بأن الأصل فيهم الكفر قياساً على منهج الرسولﷺ في دعوته للمشركين قياس مع الفارق.

ذلك أن الأصل فيمن كان يدعوهم الرسول ﷺ إلى الإسلام هو الكفر والإسلام وصف طارىء. فلزم أن يكون حكم مَنْ لم يسلم هو الشِرك وأن يكون المسلم قبل إسلامه مشركاً تبعاً لذلك.

أما في مجتمعاتنا اليوم فإن الإسلام فيها هو الأصل والكفر وصف طارىء. فكيف نلغي الأصل بالكلية ونقول أن الوصف الطارىء هو الأصل ثم نزعم أن ذلك التزام بمنهج الرسول ﷺ في دعوته.

إنه لم تحصل في بلاد المسلمين ردة عامة مطلقة تستوجب سحب وصف الكفر على جميع أفرادها وإنما الذي حصل ردة بعض أفراد الأمة وخروجهم عن الأصل الذي عليه أمتهم.

والأوفق لمن أراد الالتزام بمنهج الرسول ﷺ أن يعتبر أن الأصل في الناس اليوم في بلاد المسلمين هو الإسلام. وأن يتبين لحوق وصف الكفر بالمعين قبل الحكم عليه به. ولا يمنع إذا تحقّق وصف الكفر في المعين مع تحقق الشروط وانتفاء الموانع من الحكم بكفره، ولا إشكال في الحكم له بالإسلام قبل ذلك لأنه هو الأصل.

* * *

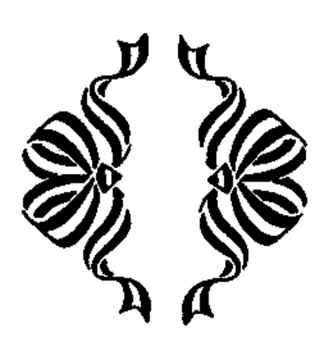
٢ـ أما أصحاب الرأي الثاني في هذا الاتجاه فهم الذين يلتزمون بالتوقف عن وصف الكفر كما يشترطون التبين للحكم للمعين بالإسلام ولا يكتفون بمجرد الإقرار وما يظهر من الناس من التزامهم ببعض شعائر الإسلام وخصائصه.

وحقيقة قولهم من حيث العموم هو: التوقف عن إثبات وصف الكفر للمعينين ابتداء إلا من ظهر كفره وتحققت فيه شروط التكفير وانتفت موانعه فإنهم يحكمون بكفره منضبطين في ذلك بقواعد أهل السُنّة فيما يتعلق بالتكفير، لكنهم يشترطون للحكم بإسلام المعين العلم بحاله. وهل يعلم أن شهادة ألا إله إلاّ الله تتضمن الإقرار لله بالحاكمية وأنه ملزم لذلك بالالتزام بالشريعة. فيحكمون بإسلامه. أم يجهل ذلك فيتوقفون عن الحكم له بالإسلام ثم لا يحكمون بكفره أيضاً.

والمخرج من هذا التوقف هو: أن يلتزموا بمنهج أهل السُنّة فيما يتعلق بمسألة ثبوت وصف الإسلام للمعين، كما التزموا به فيما يتعلق بتكفير المعين. وذلك بأن يكتفوا في إثبات وصف الإسلام للمعين بمجرد النطق بالشهادتين أو التظاهر ببعض شعائر الإسلام

وخصـائصــه. وأن يجعلوا هذا هو الأصـل ثم إذا علموا من حال معين أنه يجهل مدلول الشهادتين فعلاً وتحققوا منه ذلك وتبينوه نفوا عنه وصف الإسلام بل وأثبتوا له وصف الكفر لأنه لا يمكن أن يكون مسلماً من يجهل أصل الدين الذي هو توحيد الله تعالى والالتزام بالشريعة إجمالاً.

ثم إنا إذا نظرنا إلى أن حكمهم بعدم إسلام من نطق بالشهادتين إلا بشرط التبين مبني على احتمال أنه جاهل بمعنى الشهادتين، وليس على اليقين بذلك، علمنا أن ميلهم إلى هذا الـرأي مجـرد تحكم. وأن القـول بعـدم إسـلام النـاس اليوم ليس بأولى من القول بإسـلامهم، بل إسـلامهم وكـونهم يعلمون مدلول الشهادتين هو الأصل فيهم، والجهل بمفهوم الشهادتين ـ لو سلمنا بوجوده ـ طارىء عليهم، فاعتبار الأصل هو الأصل حتى يظهر ما يخالفه في أفراد المعينين بيقين يلغي اعتبار الأصل، ثم إنا لم نؤمر أن نعرف إسلام الناس على الحقيقة ولا أن نشق عن صدورهم وإنما تكفينا الظواهر ما لم يعارضها في المعين على الخصوص معارض معتبر.



الشبهة الثانية

(اشتراط الالتزام الظاهر بالعمل لثبوت وصف الإسلام وعدم الاكتفاء بالإقرار)

أصل هذه الشبهة هو اعتبار الإيمان شيئاً واحداً وحقيقة محددة يستوي فيها جميع أفراد المؤمنين بحيث لا تقبل الزيادة ولا النقص. ومع أن هذه الشبهة هي نفس شبهة المرجئة فيما يتعلق بحقيقة الإيمان إلا أن نتيجة قول المرجئة وقول أصحاب فكرة الحد الأدنى ـ هذه ـ مختلفة إلى حد التناقض!

وذلك أن المرجئة لما رأوا أنه لا يمكن تحديد أعمال هي الحد المشروط لثبوت وصف الإسلام للمعين نفوا أن يكون العمل بالكلية داخلاً في أصل الدين.

وأما أصحاب فكرة الحد الأدنى فإنهم لما رأوا أن الالتزام بالعمل الظاهر داخل في أصل الدين جعلوه مناطاً لثبوت وصف الإسلام للمعين. والتزموا ألا يحكموا لأحد بالإسلام إلا بتحقق حد أدنى من العمل الظاهر فكان لا بد تبعاً لذلك أن يحددوا العمل المشروط في أصل الدين وفي ثبوت وصف الإسلام للمعين. وكان لا بد أيضاً من منهج يتبعونه في معرفة تحقق ذلك الحد فيما يتعلق بكل معين يحكمون بإسلامه.

وأصل الخطأ والضلال ـ عند كلا الاتجاهين ـ فيما يتعلق بحقيقة الالتزام بالعمل الظاهر. وكونه داخلاً في أصل الدين أنهم لم يفرقوا بين جنس العمل وجزء العمل. فالالتزام الظاهر بالعمل شرط في تحقيق أصل الدين من حيث الجنس والجملة، ونتيجة ذلك أن مَنْ ارتكب بعض الكبائر ـ مع بقاء التزامه بجنس العمل لا سيما الصلاة ـ لا يكفر، لأنه لم ينقض أصل التزامه بالعمل الظاهر بذلك. لكن ليس معنى ذلك أيضاً أن إيمانه ثابت لم ينقص. بل الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية لكنه لا ينتقض وينعدم إلا بالكفر.

لكن كلا الاتجاهين ـ لما لم يلتزموا بهذا الأصل ـ تناقضوا فيما يتعلق بحكم مرتكب الكبيرة، فذهب المرجئة إلى أن إيمانه لا ينقص بذلك ثم رتبوا على ذلك أنه لا يكفر لو ترك كل العمل. وذهب أصحاب فكرة الحد الأدنى إلى التكفير بالإصرار على الكبيرة. لأنهم مع إختلافهم في النتائج مجمعون على أصل واحد وهو أن الإيمان إذا ذهب بعضه لم يبق منه شيء.

ومما قاله أصحاب فكرة الحد الأدنى في هذا المجال ـ والقول هنا لشكري مصطفى ـ:
(إنه لو كان يفترض لكي تنبت شجرة ما من الأرض عدة فروض مثل: وجود أرض صالحة

للزراعة ووجود بذرة للنبات صالحة، ووجود ماء صالح للري ووجود الهواء الذي لا تنبت الشجرة إلا به، هذه كلها لو كانت مثلاً فروضاً لإحداث عملية الإنبات فإن غياب واحد منها كاف لعدم حدوث الإنبات أي أن وجود كل هذه الفروض شرط في حدوث عملية الإنبات.

وكذلك الفرائض أو التكاليف الشرعية لا بد أن تكون شرطاً في وجود الإيمان وإن غياب فرض واحد كاف لغياب الإيمان كله)[1].

والعلة في التكفير عندهم بترك الفريضة ـ كما في هذا المثال ـ أنها من حقيقة الإيمان وماهيته التي لا يتصور أن تنقص. بل يلزم عن تخلف بعض أجزاء الحقيقة التي تصوروها للإيمان تخلف الإيمان بالكلية.

* * *

أدلة أصحاب هذا الاتجاه على فكرة الحد الأدنى للإسلام:

أوضح مَنْ يمثل هذا الاتجاه في الفكر الإسلامي المعاصر هم مَنْ يسمون أنفسهم (جماعة المسلمين) وهم مَنْ يطلق عليهم إعلامياً (جماعة التكفير والهجرة). وينصبّ منهجهم هنا على محاولة وضع حد أدنى للالتزام الظاهر يكون شرطاً لتحقيق وصف الإسلام وثبوته للمعين.

وقد انتهوا إلى القول بأن الفرائض هي الحد الأدنى للإسلام وأن الالتزام بها شرط لثبوت وصف الإسلام للمعين.

ولهم على هذا القول ادلة هذا بيانها وموجز الرد عليها:

ينبون أصل فكرتهم في كون الفرائض هي حد الإسلام الأدنى على المعنى اللغوي للفرض الذي يقولون إنه بمعنى اللازم والواجب. وما كان لازماً للعبادة وواجباً فيها فهو شرط في تحقيقها. وما كان شرطاً في تحقيق شيء كان عدمه كافياً في عدم المشروط بالكلية.

يقول شكري مصطفى في ذلك: (إنه لا شيء مما فرضه الله علينا في عبادته إلا وهو شرط فيها، إذ لو أمكن أن يعبد بغيره لما جاز أن يفرض لا عقلاً ولا لغة علينا ما دامت عبادته هي كل ما فرض علينا. فإن الفرض هو الواجب الذي لا بد منه. فكيف يفرض ما منه بد.

---

(١) التكفير والهجرة لوجه ـ رجب مدكور ـ ص(٦٨-٦٩).

وما تكون العبادة بفعله أو تركه. وليس أمر العبادة بدعاً في أن الفرض فيها شرط لحدوثها بل ذلك بديهي وواقع في كل ما خلقه الله تعالى وأمر به. وبلا استثناء، وأنه ليس عند العقلاء شيء واحد يمكن تركه وفعله بغير ضرر ثم يفرضونه في نفس الوقت وإن العقل والشرع كليهما قد فرقا فرقاً نوعياً بين الفرائض والنوافل. كل ذلك سواء في السنة الدائرة أو المعاملات الجارية أو البديهيات المتعارف عليها)[1].

وقولهم بأن الفرض شرط في تحقيق العبادة وأن العبادة لا تتحقق إذا ترك أحد شروطها. هو معنى ما سبق بيانه من قولهم وشبهتهم في حقيقة الإيمان وأنه شيء واحد إذا ذهب بعضه ذهب كله. وعلى كل حال فغاية هذا الاستدلال أنه دعوى بأن جميع الفرائض شرط للنجاة في الآخرة ولثبوت وصف الإسلام في الدنيا، وليس دليلاً لذاته. بل هو يطلب دليلاً عليه، وهذه الدعوى مبنيَّة على معنى الفرض عندهم. لا كما هو في حكم الشريعة ـ فإنهم قاسوا الفرض في الشريعة على الشرط الذي لا يتحقق المشروط إلا به ـ كما في مثالهم السابق.

والحقيقة أن الإيمان الذي يتكلمون عنه هو إيمان تصوري مطلق لا وجود له في الواقع، لأن الناس يختلفون في التكليف بحسب ما يبلغهم من الحجة الرسالية وبحسب قدراتهم، فكيف نجعل تحقيق الإيمان متوقفاً على الالتزام بجميع الفرائض مع أن الإنسان قد يموت وهو يجهل بعض الفرائض أو لم يعملها لعجزه عن ذلك مثلاً، وقد أفاض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في بيان فساد هذه الشبهة فقال: (إذا قال المعترض: هذا الجزء داخل في الحقيقة وهذا خارج من الحقيقة. قيل له: ماذا تريد بالحقيقة؟ فإن قال: أريد بذلك ما إذا زال صار صاحبه كافراً. قيل له: **ليس للإيمان حقيقة واحدة مثل حقيقة مسمى (مسلم) في حق جميع المكلفين في جميع الأزمان بهذا الاعتبار**. مثل حقيقة السواد والبياض. بل الإيمان والكفر يختلف باختلاف المكلف وبلوغ التكليف له وبزوال الخطاب الذي به التكليف ونحو ذلك.

وكذلك الإيمان والواجب على غيره مطلق، لا مثل الإيمان الواجب عليه في كل وقت فإن الله لما بعث محمداً رسولاً كان الواجب على الخلق تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر ولم يأمرهم حينئذٍ بالصلوات الخمس ولا صيام شهر رمضان ولا حج البيت ولا حرم عليهم الخمر والربا ونحو ذلك. ولا كان أكثر القرآن قد نزل فمن صدقه حينئذٍ فيما نزل من القرآن

(١) التوسمات ـ مخطوط (٣/٣٢).

وأقر بما أمر به من الشهادتين وتوابع ذلك كان ذلك الشخص حينئذٍ مؤمناً تام الإيمان الذي وجب عليه وإن كان ذلك الإيمان لو أتى به بعد الهجرة لم يقبل منه ولو اقتصر عليه لكان كافراً.

قال الإمام أحمد: كان بدء الإيمان ناقصاً فجعل يزيد حتى كمل، ولهذا قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾.

وأيضاً فبعد نزول القرآن وإكمال الدين إذا بلغ الرجل بعض الدين دون بعض كان عليه أن يصدق ما جاء به الرسول جملة وما بلغه تفصيلاً. وأما ما لم يبلغه ولم يمكنه معرفته فذاك إنما عليه أن يعرفه مفصلاً إذا بلغه.

وأيضاً: فالرجل إذا آمن بالرسول إيماناً جازماً ومات قبل دخول وقت الصلاة أو وجوب شيء من الأعمال مات كامل الإيمان الذي وجب عليه، فإذا دخل وقت الصلاة فعليه أن يصلي، وصار يجب عليه ما لم يجب عليه قبل ذلك، وكذلك القادر على الحج والجهاد يجب عليه ما لم يجب على غيره من التصديق المفصل والعمل بذلك.

فصار ما يجب من الإيمان يختلف باختلاف حال نزول الوحي من السماء وبحال المكلف في البلاغ وعدمه، وهذا مما يتنوع به نفس التصديق ويختلف حاله باختلاف القدرة والعجز وغير ذلك من أسباب الوجوب وهذه يختلف بها العمل أيضاً.

ومعلوم أن الواجب على كل من هؤلاء لا يماثل الواجب على الآخر. فإذا كان نفس ما وجب من الإيمان في الشريعة الواحدة يختلف ويتفاضل... **فمن المعلوم أن بعض الناس إذا أتى ببعض ما يجب عليه دون بعض كان قد تبعض ما أتى به فيه من الإيمان كتبعض سائر الواجبات.**

يبقى أن يُقال: فالبعض الآخر قد يكون شرطاً في ذلك البعض وقد لا يكون شرطاً فيه[1] فالشرط كمَنْ آمن ببعض الكتاب وكفر ببعضه. أو آمن ببعض الرسل وكفر ببعضهم.

كما قال تعالى: **﴿إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً. أولئك هم**

(١) أصحاب فكرة الحد الأدنى هؤلاء يجعلون سائر الواجبات والفرائض من القسم الأول بحيث تكون كل فريضة شرطاً في قبول جميع الفرائض بينما الحق خلاف ذلك بإجماع سلف الأمة وأئمتها. فإن ما هو شرط من أصل الدين من الالتزام الظاهر. هو العمل من حيث الجملة وليس كل فريضة لذاتها.

الكافرون حقاً وأعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً﴾.

وقد يكون البعض المتروك ليس شرطاً في وجود الآخر ولا قبوله. وحينئذٍ فقد يجتمع في الإنسان إيمان ونفاق. وبعض شعب الإيمان وشعب الكفر[1]. . .)[2].

وبهـذا التحليل لهذه القضية تبطل فكرة حد الإسلام الأدنى من الالتزام الظاهر من أساسها سواء بالنظر إلى حال المكلف واختلاف الواجب في حقه لأجل اشتراط قيام الحجة وإمكان الالتزام به على التفصيل، أو بالنظر إلى نفس الواجبات وكونها ليست لازمة لبعضها بإطلاق. لكن لا بد مع ذلك من معرفة أدلتهم النقلية التي أسسوا عليها هذه القاعدة.

* * *

١ـ من ذلك قولهم: إنه قد ورد الأمر بقتال مَنْ ترك بعض الفرائض كما في قول النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله تعالى» متفق عليه[3].

وعندهم أن المسلم لا يُقاتَل وإنما يكون القتال للكافر. فالفرائض على هذا هي الحد الأدنى للإسلام.

يقول شكري في ذلك: (إن الحد الأدنى للإسلام الذي لا يصح إسلام بدونه هو: مجموع الفرائض التي افترضها الله والتي ثبت على سبيل القطع أنها فرائض **من ضيَّع منها فرضاً بغير عذر فمات مصراً عليه غير تائب مات على أقل من الحد الأدنى للإسلام**. وذلك فضلاً عن أنه أمر بديهي عقلاً وشرعاً، فقد جعله الله (الحد الأدنى) فرضاً على عباده، ومعنى أن الله جعله فرضـاً على عبـاده أنهم يطيقـونه، ويطيقونه كلهم أعلاهم وأدناهم، ويقول سبحانه وتعالى: **﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾**.

فثبت من ذلك أن الفرائض هي الحد الأدنى الذي يطيقه كل الناس، ثم لم يكتف بذلك بل أمر بقتال مَنْ ضيَّع شيئاً منها كما هو ثابت. . . وهذا أقطع دليل على أن كل أحد

---

(١) لما لم يلتزم هؤلاء بهذه القاعدة جعلوا الكفر مرتبة واحدة ونفوا أن يكون هناك كفر دون كفر وأن يجتمع بعض شعب الكفر مع بعض شعب الإيمان. وسيأتي تفصيل ذلك.

(٢) مجموع الفتاوى ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ (٧/٥١٨ـ٥٢٠).

(٣) رواه البخاري/ كتاب الإيمان/ (٢٥). وورواه مسلم/ كتاب الإيمان/ (٢٢).

من الناس بطيقة وإلا ما أمر بقتال عليه، وعلى أنه الحد الأدنى من الإسلام إذ لو كان الحد الأدنى من الإسلام أقل منه لما فرض القتال عليه، إذ كيف نقاتل مسلماً لم يزل على قاعدة الإسلام لم يتعدها!)[1].

ومما يستدلون به على أن مَنْ أمرنا بقتاله على ترك الفرائض لا بد أن يكون كافراً، مفهوم الحصر في قول النبي ﷺ: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»[2].

قالوا: فمَنْ لم يكن ثيباً زانياً أو قاتل نفس وأمرنا مع ذلك بقتاله فلا يكون إلا كافراً.

ونفس الإشكال الذي حصل لهؤلاء قد حصل للخوارج الأوائل (حيث أنكروا على علي بن أبي طالب قتاله لأهل الجمل، ونهيه عن إتباع مدبرهم والإجهاز على جريحهم وغنيمة أموالهم وذراريهم، وكانت حجة الخوارج أنه ليس في كتاب الله إلا مؤمن أو كافر، فإن كانوا مؤمنين لم يحل قتالهم، وإن كانوا كفاراً أبيحت دماؤهم وأموالهم وذراريهم. فأجابهم ابن عباس بأن القرآن يدل على أن عائشة أم المؤمنين وبيّن أن أمهات المؤمنين حرام. فمَنْ أنكر أمومتها فقد خالف كتاب الله، ومَنْ استحل فرج أمه فقد خالف كتاب الله. وموضع غلطهم ظنهم أن مَنْ كان مؤمناً لم يبح قتاله بحال)[3].

وأصل اللبس الذي حصل لأصحاب هذا الفكر هنا أنهم لم يفرقوا بين حقيقة كل من القتل والقتال والمقصود من كل منهما.

فالقتل حد شرعي لا يكون إلا في الثلاثة المذكورة في الحديث وهي حد الزنا من المحصن، وحد القصاص بالقتل للقاتل، وحد الردة عن الإسلام[4].

وأما القتال فهو مشروع لإقامة الدين ودرء الفتنة. ولا يلزم منه ولا بد قتل المعين. بل الكفار إنما يقاتلون بعد إبلاغهم الحجة ورسالة الإسلام ليذعنوا لحكم الله ولا يكون منهم

---

(١) التكفير والهجرة وجهاً لوجه ـ رجب مذكور ـ ص(٤٩).

(٢) أخرجه البخاري/ كتاب الديات/ (٦٨٧٨). ومسلم/ القسامة/ (١٦٧٦). وأبو داود/ كتاب الحدود/ (٤٣٥٢). والترمذي/ كتاب الديات/ (١٤٠٢). والنسائي/ تحريم الدم/ (٤٠١٦).

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام إبن تيمية (١٩/ ٨٩).

(٤) ما ورد من قتل شارب الخمر في الرابعة منسوخ بهذا الحديث وغيره. وقد استوعب الكلام في هذه المسألة وتحقيقها الإمام ابن حجر رحمه الله في فتح الباري (١٢/ ٧٥ـ٨١).

فتنة وصد عن سبيل الله فإن تحقق منهم ذلك ولو لم يسلموا رفع عنهم السيف، وهذا هو معنى قول الله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾ [الأنفال: ٣٩].
وليس المقصود بالفتنة هنا الشرك بإطلاق، كما أنه ليس المقصود بالدين كله جملة الفرائض التي هي حد الإسلام كما يقول هؤلاء، وليس كل قتال مشروع لا بد أن يكون للكفار بل قد شرع قتال البغاة وأمر الرسول ﷺ بقتال الخوارج مع أنهم مسلمون.

وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه إذا سُئل عنهم أكفّار هم؟ يقول: من الكفر فروا. ويقول عنهم: إخواننا بغوا علينا[1].

وقد قاتل الصحابة بعضهم بعضاً متأولين ولم يكفر بعضهم بعضاً. بل قد أمر الله إذا تقاتلت طائفتان من المؤمنين أن نصلح بينهما وإذا بغت إحداهما على الأخرى أن نقاتل الطائفة الباغية مع أنها طائفة من المسلمين فقال تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما. فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ [الحجرات: ٩].
فكيف يُقال مع كل هذا إنه لا يُقاتل إلا مَنْ كان كافراً؟

وعلى هذا فهم الأئمة للحديث الذي استدل به هؤلاء، وبينوا أنه لا علاقة بين المقاتله والقتل كما قال الإمام الشافعي رحمه الله: (ليس القتال من القتل بسبيل، قد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله)[2].

ويقول الإمام ابن دقيق العيد رحمه الله: (لا يلزم من إباحة المقاتله إباحة القتل لأن المقاتلة مفاعلة تستلزم وجود القتال من الجانبين ولا كذلك القتل)[3].

٢ـ ومن أدلتهم على فكرة الحد الأدنى للإسلام ما يسمونه بدليل البيعة. وملخصه أن الرسول ﷺ كان يبايع أصحابه على الالتزام بالفرائض وترك المحرمات ومعناه أنه لا بد من ذلك لتحقيق الحد الأدنى من الإسلام. وإلا فلمَ يبايع على ذلك الرسول ﷺ. لا معنى لذلك كما يقولون إلا أنها شرط في بقاء وصف الإسلام وأن انتفاء بعضها نقض للبيعة لأنه لا بد من التسليم بأمر الله كله.

---

(١) انظر جامع الأصول ـ لابن الأثير ـ (١٠/ ٧٨ـ٧٩).
(٢ـ٣) فتح الباري لابن حجر (١/ ٧٦).

يقول شكري: (ها هي ذي بيعة النساء التي بايع على مثلها الرجال بيعة العقبة الأولى مدونة في كتاب الله تعالى مشترط فيها ألا يشركن بالله شيئاً والتي منها المحرمات قطعاً. ولا يعصين محمداً في معروف والتي منها الفرائض قطعاً... بل نشهد أن رسول الله ﷺ إنما كان يبايع الناس على شرائع الإسلام وأنه لو جاز أن يبايع على ترك فريضة أو على فعل محرم لما جاز أن تسمى فريضة ولا محرماً أصلاً... نريد أن نقول إن التسليم لله تعالى لا يتجزأ وأننا لا نقبل من الناس في دخولهم جماعة الحق وإن تأخر دخولهم إلا الإعتراف الكامل بألوهية الله والسمع والطاعة والبيعة الكاملة والتمادي في طاعة الله في كل جديد يعلمون أنه من أمر الله ومن خلال الجماعة المسلمة وتحت إمامها)[1].

ويُقال في الرد على هذا الاستدلال:

أولاً:

صحيح أن الرسول ﷺ كان يبايع أصحابه على الالتزام بالواجبات وترك المحرمات. وصحيح أن الالتزام الظاهر بالعمل لا بد منه لتحقيق أصل الدين. لكن مَنْ خالف في جزئية بترك فريضة ـ عدا الصلاة ـ أو ارتكاب محرم هل معنى ذلك أن التزامه قد انتقض؟ هذا ما يريدون أن يصلوا إليه. ولذلك فهم يعلّقون وصف الكفر بمجرد المخالفة بالعمل الظاهر فيما يتعلق بشيء من الحد الأدنى للإسلام عندهم، وليس عندهم أي اعتبار لكون الإيمان يزيد وينقص أو أن بعض المخالفات قد تكون كفراً دون كفر فالإيمان مرتبة واحدة والكفر كذلك مرتبة واحدة ويلزم من هذا التكفير بالمعصية.

يقول شكري: (الإصرار على المعصية هو نية عدم التوبة منها وإظهار ذلك هو إعلان نية ألا يتوب قولاً أو فعلاً. **وهذا كفر صريح في إعتبار الجماعة المسلمة يقتضي فلق الهام وقطع الرقاب، فكل مَنْ أظهر إصراراً على معصية بينة من معاصي الله بقول أو فعل فإن للجماعة المسلمة حرية أن تستأصله منها وتطهر نفسها منه تطهيراً)**[2].

ثانياً:

نفس الدليل الذي ساقوه وهو دليل البيعة يدل على نقيض مقصودهم. فقد ورد في صحيح البخاري عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: (كنا عند النبي ﷺ فقال:

---

(١) التوسمات مخطوط (٣/٩).

(٢) التكفير والهجرة وجهاً لوجه ـ رجب مدكور ـ ص(١٥٥).

أتبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تزنوا ولا تسرقوا؟ وقرأ آية النساء[1]. . . فمَنْ وفى منكم فأجره على الله، ومَنْ أصاب من أمره شيئاً فعوقب به فهو كفارة له. ومَنْ أصاب منها شيئاً من ذلك فستره الله فهو إلى الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له)[2].

فها هو النبي ﷺ يبايع أصحابه على الالتزام ببعض الفرائض وترك بعض المحرمات ثم يخبر أن مَنْ وفى بالبيعة فأجره على الله. وأما مَنْ أصاب من ذلك شيئاً أي خالف. قال الإمام ابن حجر: (أي من الأشياء التي توجب الحد)[3] فعوقب به فهو كفارة له. ولم يقل إنه كفر وزال عنه وصف الإسلام لعدم وفائه بالبيعة. ثم قال عن جزائه في الآخرة إنه تحت مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له. ولو كان كافراً لم يغفر له ولم يكن تحت المشيئة.

* * *

أثر القول بفكرة الحد الأدنى للإسلام على ثبوت وصف الإسلام للمعين:

التزم أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام ألا يحكموا للمعين بالإسلام بمجرد الإقرار أو ما يقوم مقامه، واشترطوا تبين حد الإسلام قبل الحكم به للمعين. واشتراطهم ذلك ليس لازماً لأصل فكرتهم في الحد الأدنى. بل كان يمكنهم أن يحكموا للمعين بالإسلام بمجرد الإقرار وأن يفترضوا في المعين أنه سيلتزم بالحد الأدنى من الالتزام الظاهر. ثم إذا لم يحقق ذلك بتركه لفريضة أو ارتكابه لمحرم وإصراره على ذلك حكموا بردته على وفق منهجهم في التكفير بالمعصية. ولو فعلوا ذلك لم يناقضوا مذهبهم في اشتراط تحقيق الحد الأدنى لثبوت وصف الإسلام للمعين ولكفى خطؤهم في التكفير بالمعصية دون أن يخطئوا أيضاً باشتراط تبيّن حد الإسلام الأدنى عندهم.

لكنهم قالوا إن الإقرار لا يكفي لثبوت وصف الإسلام لأنه مجرد دعوى ولا بد مع الدعوى من بينة هي تحقيق حد الإسلام حتى يبنى الحكم للمعين بالإسلام على يقين.

يقول شكري في ذلك: (إن الرجل الذي تقاتله الجماعة المسلمة ليشهد شهادة الحق أي يتلفظ بها هو قبل أن يتلفظ بها حلال الدم والمال. فإن قالها فهو بتلفظه بها قد أعلن

---

(1) أي آية بيعة النساء وهي قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ألا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن إن الله غفور رحيم﴾ [الممتحنة: ١٢].

(2) رواه البخاري/ كتاب التفسير/ (٤٨٩٤).

(3) فتح الباري ـ ابن حجر ـ (٨/ ٦٤٠).

قبوله للإسلام ودخوله فيه إعلاناً وادعاء منه لا يزيد على ذلك ولا يمكن أن ينقص.

نعم إن في طيات شهادة الحق الإسلام كله، ولكن التلفظ بها ليس هو الإسلام. وإنما هو إعلان قبوله الإسلام، فإذا لمست الفرق بين المعنيين عرفت أن التلفظ بالشهادتين حين المقاتله عليها هي كأي دعوى، لم يقم الدليل على كذبها أو صحتها، بل إن قائلها كافر لا تقبل دعواه بحال. فثبت من ذلك عقلاً وشرعاً أن مجرد ادعائه الدخول في الإسلام لا يثبت له دخولاً عندنا فيه ولا الحكم له بذلك.

فهي دعوى كأي دعوى لم تأت البينة لتثبت صدقها. وعليه فلا يحكم بإسلامه ولم تأت بينة تثبت كذلك كذبها فلا يحل دمه وماله فأصبح الممكن في ذلك هو قيام البينة تصديقاً أو تكذيباً)[1].

ولكن: إذا كان الإقرار مجرد دعوى لا تكفي لثبوت وصف الإسلام للمعين فهل هو غير معتبر عندهم بالكلية؟

يقولون إن الإقرار لا يكفي لثبوت وصف الإسلام لكنه يكفي لعصمة الدم لحين التبيّن عن حال المعين، واختبار تحقيقه للحد الأدنى الذي هو مناط الحكم له بالإسلام.

يقول شكري في ذلك: (إن قال قائل ما الذي إستفاده المقاتل على قول لا إله إلا الله بقولته لا إله إلا الله ما دمنا لم نحكم بإسلامه بعدها وعلام إذن كنا نقاتله؟. فالإجابة على ذلك ـ كما قررت الشريعة ـ نقول ببساطة:

١ـ إن الذي إستفاده هو عصمة دمه وماله حتى حين وذلك استناداً مباشراً إلى قوله ﷺ: «. . . فإن قالوها فقد عصموا دماءهم وأموالهم إلا بحقها».

٢ـ أما لماذا نقاتلهم؟ فإننا نقاتلهم على دين الإسلام كله ﴿حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾ وهو التلفظ بكلمة الحق + حقوق هذه الكلمة وذلك بنص النبي ﷺ. ـ فذلك هو الإسلام ـ فقط إننا في المعركة وأثناء القتال لا يمكننا أن نتعرف إلا على الكلمة فنعصم بها دماءهم وأموالهم حتى حين ـ يعني حين التبين ـ وذلك هو ما نصت عليه الآية الشريفة من سورة النساء التي سبق أن ذكرناها: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا. . ﴾)[2].

---

(١) التكفير والهجرة وجهاً لوجه ـ رجب مذكور ـ ص(١٠٧ـ١٠٨).

(٢) التكفير والهجرة وجهاً لوجه ـ رجب مذكور ـ ص(١٠٨ـ١٠٩).

وادعاؤهم هنا أن عصمة الدم والمال بالإقرار بالإسلام لا تستلزم ثبوت وصف الإسلام وإنهما أمران متغايران ادعاء باطل وتفريق بينهما من غير حجة ولا برهان. ويكفينا هنا بيان عدم دلالة ما استدلوا به على دعواهم.

فأما قول الرسول ﷺ: «. . . فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام»[1] فالمراد أن مَنْ نطق بالشهادتين فقد أسلم وعصم دمه وماله بإسلامه. وإلا فلماذا تُعصم دماؤهم وأموالهم إلا بحق الإسلام مع أنهم غير مسلمين؟ وكيف يؤاخذ بحق الإسلام مَنْ ليس مسلماً؟.

ويبين ذلك أيضاً أن قول الرسول ﷺ في الحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله . . . الحديث» خاص بالمشركين في جزيرة العرب وليس عاماً في كل مشرك. فإن الغاية من الجهاد هي خضوع الناس لحكم الله إن لم يسلموا وبقوا على شركهم، إلا في جزيرة العرب فإنه لا يُقر فيها أحد على الشرك وهذا الحديث هو تحقيق ما جاء من أمر الله لرسوله بقتال المشركين بعد إنقضاء عهده معهم وانسلاخ الأشهر الحرم.

يقول تعالى:

﴿وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله، فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزي الله وبشِّر الذين كفروا بعذاب أليم. إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين. فإذا إنسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم﴾ [التوبة: ٢-٥].

ولذلك أمر الرسول ﷺ في آخر حياته بإخراج المشركين من جزيرة العرب. ففي الحديث المتفق عليه من رواية ابن عبّاس رضي الله عنهما أنه ﷺ أوصى عند موته بثلاث ومنها: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»[2] وعند مسلم من رواية عمر رضي الله عنه أنه سمع الرسول ﷺ يقول: «لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع فيهما إلا مسلماً»[3].

---

(١) متفق عليه ـ وسبق تخريجه قريباً.

(٢) أخرجه البخاري/ كتاب الجزية والموادعة/ (٢٧١٦).

(٣) أخرجه مسلم/ كتاب الجهاد/ (١٧٦٧).

وفي الموطأ عن ابن شهاب أن رسول الله ﷺ قال: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب». قال مالك: قال ابن شهاب: ففحص عن ذلك عمر بن الخطاب حتى أتاه الثلج واليقين أن رسول الله ﷺ قال: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب» فأجلى يهود خيبر[1].

وكل هذا مما يدل دلالة قاطعة على أن المراد بالحديث أن مَنْ نطق بالشهادتين عُصم دمه وماله لأجل إسلامه لأنه لا يقبل منه إلا ذلك. فالحديث إذن بلفظه وسياقه يدل على خلاف ما فهموا منه.

وأما ما فهموه من آية النساء وهي قول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا﴾ [النساء: ٩٤]. من أن المراد بذلك الأمر بالتبين عن حال المعين مما يقتضي عدم الجزم له بحكم الإسلام فذلك ما تدل الآية نفسها في آخرها على بطلانه.

وكمال الآية هو قول الله تعالى: ﴿ولا تقولوا لمن ألقى أليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمَنَّ الله عليكم فتبينوا إن الله كان بما تعلمون خبيرا﴾. [النساء: ٩٤].

وفيها نهي صريح عن نفي وصف الإسلام عمن تظاهر بأي من شعائر الإسلام كالسلام مثلاً.

وفي الحديث المتفق عليه عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول هذه الآية قال: (لقي ناس من المسلمين رجلاً في غنيمة له فقال السلام عليكم، فأخذوه فقتلوه وأخذوا تلك الغنيمة فنـزلت: ﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً...﴾ وفي رواية الترمذي (ما سلم عليكم إلا ليتعوذ منكم)[2]. وهؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم لم يخالفوا في أنه يثبت وصف الإسلام بالإقرار أو ما يقوم مقامه لكن ظنوا أنه إنما قالها متعوذاً منهم فتأولوا وقتلوه على ظن أنه مشرك وأنه يخدعهم بالسلام فأمرهم الله بالتثبت وعدم التسرع وقتل الناس بالظنون.

فالآية صريحة في أن مَنْ أظهر شيئاً من شعائر الإسلام حُكم بإسلامه ولهذا نهى الله

---

(١) الموطأ/ باب ما جاء في إجلاء اليهود عن المدينة/ (٢/ ٨٩٢-٨٩٣).

(٢) أخرجه البخاري/ كتاب التفسير ـ تفسير سورة النساء/ باب (ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً). (٨/٢٥٨). وأخرجه مسلم في/ كتاب التفسير/ برقم (٣٠٢٥). ورواية الترمذي في/ كتاب التفسير/ باب: ومن سورة النساء رقم (٣٠٣٣).

المؤمنين أن ينفوا الإيمان عمن تحقق فيه ذلك، ولازم ذلك أن يحكموا بإسلامه إبتداءً لأنه لا دليل قاطع على عدم إعتبار إقراره. ومجرد الشك في أنه قد يكون متعوذاً لا يكفي في نفي وصف الإسلام عنه.

يقول الإمام الشوكاني في معنى الآية: (والمراد هنا: لا تقولوا لمن ألقى بيده إليكم واستسلم لست مؤمناً فالسلم والسلام كلاهما بمعنى الاستسلام، وقيل هما بمعنى الإسلام: أي لا تقولوا لمن ألقى إليكم الإسلام أي كلمته وهي الشهادة لست مؤمناً. وقيل هما بمعنى التسليم الذي هو تحية أهل الإسلام: أي لا تقولوا لمن ألقى إليكم التسليم فقال السلام عليكم: لست مؤمناً والمراد نهي المسلمين عن أن يهملوا ما جاء به الكافر مما يستدل به على إسلامه ويقولوا إنه إنما جاء بذلك تعوذاً وتقية)[1].

ومن كل هذا يتضح أنه لو كان معنى التبين في الآية ما قالوه لتعارض أول الآية وآخرها فكان أولها آمراً باختبار حال من أظهر الإسلام وعدم الحكم بإسلامه إلا بعد التبين ولكان آخرها ناهياً عن نفي وصف الإسلام عمن أظهر الإسلام والأمر بعدم إعتبار مجرد الشك في أن مَنْ يفعل ذلك إنما يفعله تعوذاً.

وهذا كافٍ في بيان أنه ليس لهم على التبين الذي يقولون به دليل معتبر وأنه أمر محدث.

* * *

كيف يكون التبيّن؟

بعدما قرروا أن مجرد الإقرار لا يكفي لثبوت وصف الإسلام للمعين وأنه مجرد ادعاء. أرادوا بعد ذلك أن يكون لهم منهج يتحقق به استيفاء حد الإسلام وطريقة يحكمون بها للمعينين بالإسلام.

وكانت النتيجة أنهم ابتدعوا أمراً آخر لثبوت وصف الإسلام للمعين وهو اشتراط أن يكون المعين ضمن الجماعة الإسلامية التي تستوفي حد الإسلام بحيث لا يمكن أن يعيش فيها مَنْ يُظهر الإسلام وهو لا يؤدي حقوقه. لأن مَنْ لم يؤد حقوق الإسلام في المجتمع المسلم يحكم بردته وقتله.

يقول شكري: (إن مَنْ ينسب نفسه إلى الإسلام في هذه المجتمعات بقولة أو شعيرة

(٢) فتح القدير ـ الإمام الشوكاني ـ (١/ ٥٠١).

لا نضمن منه استيفاء حقوق (لا إله إلا الله) ولا حقوق الإسلام كحد أدنى والغالب العام هو أنه يضيع بعضها أو كلها ولا يُعرف خلاف ذلك منه. ولا أحد يؤدي حقها إلا مستوى خاص أو متدين زائد، وأصبحت قولة لا إله إلا الله أو فعل شعيرة من شعائر الإسلام ليست برهاناً كافياً على أن صاحبها مسلم ولا تدل عليه. ولا تنتقل خطوة واحدة عن كونها ادعاء للإسلام يحتاج إلى بينة إن إثباتاً وإن نفياً. **فالإنتساب للجماعة الإسلامية أو الدولة الإسلامية شرط يقيني لازم في إيجاب الحكم بإسلام مَنْ يدعي الإسلام بقولة أو شعيرة)**[1].

ولكن بعد أن يقرروا هذه القاعدة النظرية التجريدية يواجههم الواقع بأن تلك الجماعة التي لها سلطان تستطيع به استيفاء حد الإسلام غير موجودة. فما الحل؟ هل نرجىء الحكم للناس بالإسلام مطلقاً حتى تقوم هذه الجماعة وتتحقق في الواقع أم ماذا؟.

لقد توصلوا إلى أن شرط وجود المعين ضمن جماعة مسلمة تستوفي حد الإسلام لا بد من توسيعه حتى يشمل واقعاً ليست فيه تلك الجماعة. فكانت النتيجة أن قالوا إنه يكفي لثبوت وصف الإسلام للمعين **السعي لإقامة تلك الجماعة**.

يقول شكري: (إن الادعاء بالدخول في الإسلام وإظهار الانتماء إليه بقولة أو شعيرة لا يكفي بمفرده للحكم بإسلام المتلبس به إلا بشرط انتمائه للجماعة الإسلامية.

والآن لا توجد هذه الجماعة ولا يوجد إلا الادعاء المصاحب لقولة أو شعيرة، فمقتضيات الحكم إذن ـ بناء على ذلك ـ غير موجودة داخل زمان تلك المجتمعات الإسلامية.

ولكن في الحقيقة لو تمعنا في مدلول ذلك الشرط الثاني وهو (وجود الجماعة المسلمة) لعلمنا الآتي: أنه خارج عن تكليف المسلم بمفرده. وأنه غير مسؤول عن وجوده ولكنه مسؤول فقط عن السعي لإيجاده عن طريق إنكار المنكر والسعي لتغييره يداً ولساناً وقلباً، وهذا الأخير بالذات (قلباً) لأنه الحد الأدنى للإسلام وهو ما يجب أن نحاسب الناس عليه)[2].

وحين نصل إلى هذا الحد من فكر هذه الجماعة ندرك مدى التناقض والاضطراب في منهجهم وأصولهم.

---

(١) التكفير والهجرة وجهاً لوجه ـ رجب مدكور ـ ص(١٧٩ـ١٨٠).

(٢) التكفير والهجرة وجهاً لوجه ـ رجب مدكور ـ ص(١٨١ـ١٨٢).

فأولاً كانت الجماعة المسلمة ذات السلطان شرطاً لثبوت وصف الإسلام بمجرد التظاهر بأي شعيرة من شعائر الإسلام. ثم أصبح السعي لإقامة تلك الجماعة وأدناه إنكار المنكر بالقلب.

وهنا يقال للرد عليهم:

إذا كان الالتزام بالفرائض فريضة فريضة شرطاً لثبوت وصف الإسلام وكان لا يمكن استيفاء ذلك في حال غياب الجماعة المسلمة فإنه يلزمهم: أن الالتزام بالفرائض ليس داخلاً في حد الإسلام لأنه لا يمكن استيفاؤه في هذه الحالة لعدم وجود الجماعة ذات السلطة التي تستوفي ذلك وما لا يمكن استيفاؤه كيف يكون مناطاً للحكم للمعين بالإسلام؟

وإن قالوا: يكفي في التبيّن في هذه الحالة معرفة حال المعين من جهة كفره بالطاغوت فإنهم يُلزمون بأنه ليس كل مَنْ كفر بالطاغوت لا بد أن يكون مستوفياً لحد الإسلام الذي زعموه بمجرد ذلك. لأن الالتزام بالفرائض أعم من مجرد الكفر بالطاغوت.

فإن قالوا الأصل فيمن كفر بالطاغوت وتحققنا منه ذلك إلتزام الفرائض ثم إذا ظهر عدم التزامه بأي فريضة حكمنا بردته. قيل ولماذا لا تقولون فيمن أظهر بعض شعائر الإسلام إن الأصل فيه الالتزام بحد الإسلام فإن خالف في ذلك حكمتم بردته. وما الفرق بين الأمرين؟ فلزمهم إما أن يقولوا إنه يكفي في ثبوت وصف الإسلام مجرد الإقرار أو ما يقوم مقامه، وإما أن يتناقضوا إن بقوا على قولهم.

والخلاصة: أنهم اشترطوا الجماعة الإسلامية المستوفية لحد الإسلام لئلا يحكموا للناس بمجرد التظاهر ببعض الشعائر فانتهوا إلى الاكتفاء بمجرد الدلالة التي يفترض معها تحقيق حد الإسلام في حال غياب تلك الجماعة، فانتهوا إلى إبطال أصلهم بأنفسهم. لأنهم قد قرروا أن الحد الأدنى للإسلام هو الإتيان بالفرائض وعدم الإخلال بفريضة منها، وذلك لا يمكن الجزم به عندهم إلاّ إذا كان المعين في جماعة مسلمة تقيم عليه الحد إذا خالف وترك أي فريضة، لكن إذا لم تقم تلك الجماعة كفى السعي لإيجادها وأدناه الإنكار بالقلب. فأين ما اشترطوه أولاً من أجل تحقيق التبين؟

حُكْمُ الناس اليوم:

عدم الحكم بإسلام الناس اليوم في هذه المجتمعات إلا بشرط التبين لا يعني ـ عند أصحاب فكرة الحد الأدنى ـ أن الأصل فيهم هو الكفر. بل فيهم مسلمون وكافرون. ولا

يكفي في معرفة المسلم وتحديده مجرد التظاهر ببعض الشعائر، بل لا بد من التبين عن كل معين على التفصيل والتوقف عن الحكم له بإسلام أو كفر قبل ذلك.

يقول شكري في ذلك: (نحن نحكم بوجود كافرين يقيناً وأيضاً وجود مسلمين (شيئان مختلفان) لا نعرف أعيانهم ويشتركون في بعض المظاهر مثل التلفظ بالشهادتين أو الصلاة أو الصوم. . الخ فاستحال عقلاً التفرقة بينهما على أساس هذه المظاهر. وما استحال عقلاً استحال شرعاً فاستحال أن يكون الله قد أمرنا في شرعه بالحكم بإسلام أو بكفر أحدهم في مثل هذه الحالة وما دام الحكم بالإسلام أو الكفر في مثل هذه الحالة استحال أن يكون من شرع الله، **فقد وجب التوقف عن الحكم حتى التبين ببينة تصلح للتفرقة**. وهذه البينة قد بيناها تفصيلياً قبل ذلك وجعلنا لها حداً أعلى وحداً أدنى وهي في مجموعها أن نعرف عن المتوقف فيه الكفر بالطاغوت قلباً ويداً ولساناً.

فجاز لنا أن نقول من غير افتراء على دين الله ولا تقول بغير علم على الله إنه في هذه المجتمعات الجاهلية والتي تسمت باسم الإسلام وراثة من التاريخ، لا يكون تلبس مَنْ لا نعرفه فيها ببعض المظاهر الإسلامية كافياً بمفرده كدليل للحكم بإسلامه، كما أن مظاهر الكفر التي تقوم عليها هذه المجتمعات وتظهر في عموم أفرادها ليست أيضاً كافية لسحب حكم الكفر على كل أحد فيها. بل يجب التوقف عن الحكم على مَنْ لا نعرفه حتى نتبين كفره من إسلامه بالتبين الذين ذكرناه فنحكم عليه بذلك)[1].

إن الذي يعنينا هنا هو ما يتعلق بالحكم على المعين مع ظهور ما يدل على إسلامه وأما ما يتعلق بالحكم على المجتمع ككل وهل الأصل في الناس من حيث العموم هو الكفر أو الإسلام أو التوقف؟ فذلك حكم نظري لا واقع له إذا لم يلحق وصفُ المجتمع الأفرادَ الذين يعيشون فيه. فليس كل مَنْ حكم على الدار أنها دار كفر يقول إن جميع مَنْ فيها كفّار ولا كل مَنْ قال إن المجتمع جاهلي يلتزم بأن أفراد ذلك المجتمع كفّار. بل الدار والمجتمع لهما حكم وضوابط تختلف عن الضوابط المتعلقة بالحكم على الفرد.

وإذن فسيكون مجال النقاش هنا هو ما يتعلق بحكم الفرد الذي يتظاهر ببعض شعائر الإسلام قبل التبين الذي يلتزمون به لإثبات وصف الإسلام للمعين. وما يهمنا هنا هو ما يستدلون به على شرعية التوقف وتطبيقها على هذه الحالة. وعمدتهم في ذلك هو ما فهموه

---

(١) التكفير والهجرة وجهاً لوجه ـ رجب مذكور ـ ص(١٤٨).

من الأمر بامتحان المهاجرات وتبين هل هاجرن لله ورسوله أم هاجرن وهن كافرات ورتبوا على ذلك أن حكمهن قبل التبين كان مجهولاً ولم تعرف حقيقة كل مهاجرة إلا بعد تبين حالها. وعندهم أن هذا دليل على التوقف الذي يقولون به.

يقول شكري في ذلك: (والامتحان طلب من المؤمنين بالطبع لمعرفة ظاهر الإيمان يعني ظاهر الإسلام لا حقيقة الإيمان إذ لا يوجد امتحان لمعرفة حقيقة الإيمان... ومعنى أننا نعمل امتحاناً يعني ذلك يقيناً أننا نجهل الحكم فيهن قبله سلباً أو إيجاباً وذلك هو عين التوقف هذا، ومع أن المهاجرة كانت امرأة واحدة وهي سبيعة رضي الله عنها إلا أن الله قد عمم القضية وجعلها قاعدة شاملة قال سبحانه: ﴿**إذا جاءكم المؤمنات...**﴾ والحقيقة أنها فعلاً قاعدة عامة، حيث أن الشهبة لا تخص امرأة دون امرأة، ولا امرأة دون رجل، بل ذلك ما يقتضيه العقل والشرع من جواز التوقف في الحكم حتى التبين عن طريق امتحان واختبار)[1].

وعلى هذا الاستدلال ملاحظات:

أولاً:

إن آية الامتحان هذه نزلت لبيان حكم حالة خاصة ملخصها: أن الرسول ﷺ كان قد عاهد قريشاً وعاقدها في صلح الحديبية على ألا يأتيه من قبل المشركين أحد ولو كان مسلماً إلا رده عليهم. هكذا على العموم. ثم جاءت آية الامتحان تخصيصاً لذلك العموم باستثناء النساء المؤمنات وأنهن لا يرجعن إلى أزواجهن إذا هاجرن لأنهن لا يحلون لأزواجهن المشركين، ولا أزواجهن يحلون لهن. قال تعالى: ﴿**فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن**﴾ [الممتحنة: ١٠]. فانتفى عقد الزوجية بين المسلمة والمشرك وبين المسلم والمشركة، وبقي حق الصداق سواء كان ذلك لمشرك أو مسلم فأمر الله أن يُؤدى إلى الزوج مسلماً كان أو مشركاً. قال تعالى: ﴿**ولا تمسكوا بعصم الكوافر واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا ذلكم حكم الله يحكم بينكم والله عليم حكيم**﴾ [الممتحنة: ١٠].

فكان لا بد من معرفة المهاجرة المسلمة من غيرها لتطبيق هذا الحكم. لأن الزواج عقد

---

(١) التكفير والهجرة وجهاً لوجه ـ رجب مدكور ـ ص(١٢٩).

والعقود لا تفسخ إلا بأمور ظاهرة، وكذا سائر المعاملات وأحكام القضاء لا تترتب إلا على أمور ظاهرة[1].

ثانياً:

إن حقيقة الخلاف ليست في إعتبار الآية دليلاً على مجرد التوقف من حيث العموم وإنما في الاستدلال بها على التوقف عن الحكم بالإسلام لمن أظهر شعائره. وهذا غير متحقق فيما استدلوا به من آية الامتحان. بل قد ثبت في الحديث المتفق عليه من رواية عائشة رضي الله عنها قالت: (أن رسول الله ﷺ كان يمتحن مَنْ هاجر إليه من المؤمنات بهذه الآية بقول الله تعالى: **﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ألا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله والله غفور رحيم﴾**.

قالت عائشة: فمن أقر بهذا الشرط من المؤمنات قال لها رسول الله ﷺ: قد بايعتك كلاماً ولا والله ما مست يده يد امرأة قط في المبايعة... الحديث)[2].

فإذا علمنا هذا مع ما تقدم من أن ما ورد في هذه الآية من المبايعة على التزام بعض الواجبات وترك بعض المحرمات لا يدل على أنه الحد الأدنى للإسلام. فإنه يتضح أن الرسول ﷺ كان يكتفي منهن بظاهر حالهن. وأن الإقرار بالشهادتين أو التظاهر بأي شعيرة من شعائر الإسلام يكفي في تبيّن المسلم من غيره. فرجع الأمر إلى حقيقة التبين وما يلزم لثبوت وصف الإسلام، وقد تقدم الكلام فيه.

ثالثاً:

إن النبي ﷺ كما تبين حال المهاجرات بمبايعتهن بمقتضى آية البيعة السابقة. فقد كان أيضاً يتبين حال مَنْ يجهل حاله من إسلام أو عدمه بأي دلالة على الإسلام كما تبين حال الجارية التي جاء بها صاحبها ليعتقها وهو يسأل: هل تجزىء في العتق؟ «فسألها الرسول ﷺ أين الله؟ قالت: في السماء. قال مَنْ أنا؟ قالت: أنت رسول الله. قال أعتقها فإنها مؤمنة»[3]. فهذا رسول الله يحكم بإسلام الجارية بمجرد إقرارها وقد كان يجهل حالها قبل

---

(١) انظر لزاماً تفسير الشيخ عبدالرحمن السعدي (٣٥٨/٧).

(٢) أخرجه البخاري/ كتاب التفسير/ (٤٨٩١). وأخرجه مسلم/ كتاب الإمارة/ (١٨٦٦).

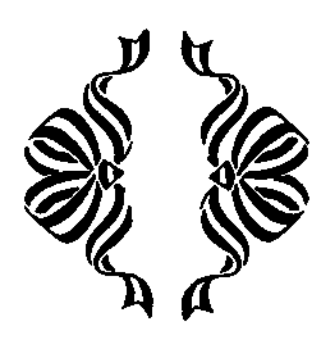
(٣) أخرجه مسلم ـ كتاب المساجد ـ رقم (٥٣٧).

ذلك. مما يقطع بأنه يكفي في تبين مَنْ نجهل حاله مجرد تظاهره بالإسلام وهذا هو مناط النزاع في التبين بين أهل السُّنَّة وبين أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام.

رابعاً:

أن قياس حال جماهير مَنْ يتظاهرون بالإسلام على حال المهاجرات اللآتي لم يُعلم إسلامهن بعد قياس فاسد. فاحتمال أن تكون المهاجرة مسلمة أو غير مسلمة وارد، ولذلك جاء الأمر بالامتحان. أما احتمال أن يكون مَنْ تظاهر بشعائر الإسلام ونطق بالشهادتين ليس مسلماً فهذا غير وارد أصلاً، بل هو مسلم ما لم ينقض إسلامه بناقض بيِّن.

وبعد كل هذا يعلم أنه ليس لهم متمسك شرعي فيما ذهبوا إليه من عدم الحكم بإسلام مَنْ يظهر بعض شعائر الإسلام، والتوقف في حاله، واشتراط التبين الذي زعموه للحكم بإسلامه.



الباب الثاني

الكفر على الحقيقة

وفيه ثلاثة فصول:

الأول: حقيقة الشرك.

الثاني: كفر الرد.

الثالث: شرك دون شرك، وكفر دون كفر.

الفصل الأول

حقيقة الشرك

توطئـة:

تقدم في الكلام على توحيد الله تعالى أنه يتضمن:

- توحيده بالإرادة والقصد بحيث يكون الله هو الغاية دون سواه.
- توحيده بالاستعانه والتوكل بحيث لا يتعلق القلب في جلب النفع أو دفع الضر بسواه.

وعلى هذا فالشرك إما أن يكون:

- بعدم إخلاص القصد والإرادة بإرادة غير الله بالحب والتأله فلا يكون الله هو غاية العبد ومراده.
- وإما أن يكون باتخاذ وسائط في جلب النفع أو دفع الضر. سواء اتخذ تلك الوسائط بمجرد الدعاء والطلب أو بالتقرب والعبادة.

فهذه بإيجاز حقيقة التوحيد وحقيقة الشرك. لكن لما كان التوحيد متعلقاً بالإرادة ولا بد أن يتضمن الاعتقاد فكذلك الشرك كما يكون بالإرادة فإنه يكون بالاعتقاد المتعلق بإثبات ما يختص به الله تعالى لغيره من المخلوقين.

وعلى هذا فالتوحيد الاعتقادي الذي هو مجرد إثبات ما يختص به الله تعالى من الكمال في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله يستلزم التوحيد الإرادي الاختياري. وقد يتحقق معه فيكون الإنسان موحداً لله حقاً. وقد لا يتحقق التوحيد الإرادي فيكون الإنسان مشركاً لا ينفعه مجرد الاعتقاد.

والمتأمل في مناهج المتكلمين عموماً يجد أن التوحيد عندهم اعتقادي فقط وأن الشرك في الإرادة إذا لم يتضمن الشرك في الاعتقاد لا يكون شركاً عندهم.

فإتخاذ الوسائط بالسؤال والطلب عندهم ليس شركاً بمجرد طلب غير الله ما لا يقدر عليه

إلا الله مثلاً بل لا بد أن يتضمن ذلك اعتقاد استقلالية المطلوب وقدرته على الاختراع الذي هو حقيقة الألوهية عندهم.

وصرف شيء من أنواع العبادة لغير الله ليس شركاً لذاته عندهم إلا إذا تضمن اعتقاد استحقاق العبادة لمن صرفت له.

وهذا مما يعلم بطلانه بصريح الكتاب والسُّنَّة وواقع ما كان عليه المشركون. فقد كانوا معتقدين أن الله هو الخالق والرازق ونحو ذلك من خصائص الربوبية. لكن شركهم كان من جهة الإرادة إما من جهة الشرك في الغايات أو في الوسائط والأسباب.

وهذا هو معنى قوله تعالى: **﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾** [الأنعام: ١].

فالمشركون لم يكونوا يعدلون غيره معه بمجرد الاعتقاد وإنما كانوا يعدلون به غيره في المحبة والإجلال والتعظيم.

وهذا هو معنى قول الله تعالى: **﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾** [يوسف: ١٠٦].

وهذه حقيقة التسوية المذكورة في قوله تعالى حكاية عن المشركين حين يقولون لمعبوديهم يوم القيامة: **﴿تالله إن كنا لفي ضلال مبين إذ نسويكم برب العالمين﴾** [الشعراء: ٩٨].

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (وهذه التسوية إنما كانت في الحب والتأليه واتباع ما شرعوا لا في الخلق والقدرة والربوبية، وهي العدل الذي أخبر به عن الكفار كقوله: **﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾**.

وأصح القولين أن المعنى: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون، فيجعلون له عدلاً يحبونه ويقدسونه ويعبدونه كما يعبدون الله)[1].

وهذه المعالم المجملة لا بد من بيان القول فيها بذكر أنواع الشرك على التفصيل.

* * *

---

(١) مفتاح دار السعادة ـ لابن القيم ـ (٢/١٣٢).

الشرك الاعتقادي:

وهو اعتقاد شريك مع الله بإثبات ما هو خاص بالله تعالى لغيره، سواء كان ذلك الاعتقاد مناقضاً لوحدانية الله في ذاته أو أسمائه وصفاته أو أفعاله.

١ـ ويكون الشرك المناقض لوحدانية الذات باعتقاد وجود أكثر من إله.

وقد رد الله هذا الشرك وأبطله ببيان أن الذي يكون رباً حقاً لا يمكن أن يشاركه أحد في ملكه.

فوجود رب ليس له كل الملك قدح في استحقاقه للربوبية لأن الرب الحق هو خالق كل ما عداه، والرب الخالق لا يمكن بحال أن يكون مربوباً مخلوقاً بحال بل لا بد أن يكون رب كل شيء وخالق كل شيء.

وقد بيّن الله بطلان ربوبية الآلهة المعبودة من دونه بأنها مخلوقة مربوبة وأنها لو كانت لها الربوبية والخلق فعلاً لابتغت سبيلاً إلى مغالبة الله على ملكه وسلطانه كما قال تعالى: **﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾** [الإسراء: ٤٢]. قال سفيان الثوري: أي لتعاطوا سلطانه[1].

وذلك أن الرب حقاً هو مَنْ كانت له القدرة مطلقاً على جميع المخلوقات، فلا يكون الرب داخلاً في قدرة غيره وسلطانه مطلقاً وإلا لم يكن رباً.

يبين ذلك قوله تعالى: **﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾** [المؤمنون: ٩١].

والمعنى أنه لو قدّر وجود آلهة غير الله لامتاز كل إله بمخلوقاته عن مخلوقات الآخر فلم تنتظم المخلوقات، والواقع بخلاف ذلك وهو أنها منتظمة لا اختلاف فيها فدل ذلك على أن الإله ليس إلا واحداً.

يقول الإمام ابن جرير رحمه الله في تفسير الآية: (يقول: إذن لاعتزل كل إله منهم بما خلق. من شيء فانفرد به، ولتغالبوا فلعلا بعضهم على بعض وغلب القوي منهم الضعيف، لأن القوي لا يرضى أن يعلوه ضعيف، والضعيف لا يصلح أن يكون إلهاً، فسبحان الله ما

---

(١) انظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (١٢٢/١٦).

أبلغها من حجة وأوجزها لمن عقل وتدبر)[1].

وهذا الذي تقدم هو معنى قول الله تعالى: **﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾** [الأنبياء: ٢٢].

ومعلوم وجود آلهة معبودة بغير حق، فهذا لا يُنفى وليس هو المقصود بالآية، وإنما المقصود أنه لو كان في السموات والأرض آلهة بحق لما لها من الربوبية لحصل الفساد فيهما لعدم انتظامهما لانفراد كل رب بما خلق وهذا خلاف الواقع وهو أنه لا فساد فيهما، فلا بد أن يكون الإله المستحق للعبادة الذي هو الرب حقاً واحداً لا أكثر. وأن كل إله معبود غيره باطل غير مستحق للعبادة.

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (أخبر تعالى أنه لو كان في الوجود آلهة غيره لفسدت السموات والأرض)[2].

وبحجة انفراد الله بالربوبية والقدرة والخلق رد الله شرك النصارى الذين قالوا بألوهية عيسى عليه السلام. قال تعالى: **﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم قل فمَنْ يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً﴾** [المائدة: ١٧].

فإذا كان عيسى عليه السلام لا يقدر على الامتناع من إيقاع الإهلاك به فكيف يكون رباً حلت فيه حقيقة الإله التي يسمونها اللاهوت؟ بل هذا شرك، والرب لا يكون إلا واحداً، وعيسى عليه السلام إنما هو مخلوق مربوب لأنه ليس له الملك والسلطان الذي يدفع به عن نفسه الهلاك. يقول تعالى: **﴿لقد كفر الذين قالوا: إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد﴾** [المائدة: ٧٣].

٢ـ وأما الشرك في الصفات والأفعال فيكون باعتقاد شريك له في ذلك، فكما أن لله الوحدانية في الذات فكذلك له الوحدانية في الأسماء والصفات والأفعال. فله سبحانه وتعالى الكمال المطلق في ذلك بحيث لا يتصور فيه نقص بحال.

يقول الله تعالى: **﴿رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم**

---

(١) تفسير ابن جرير (١٨/ ٤٩).

(٢) تفسير ابن كثير (٣/ ١٧٦). وانظر تفسير الشيخ عبد الرحمن بن سعدي ٥/ ٢٢٠ـ٢٢١.

له سميّا﴾ [مريم: ٦٥]. والسمي هو المسامي المماثل في الصفات. فهذا لا وجود له كما قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١].

بل هو سبحانه متصف بالكمال المطلق لا يشركه فيه غيره كما قال تعالى: ﴿ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم﴾ [النحل: ٦٠].

يقول الإمام ابن كثير في تفسيرها: (أي الكمال المطلق من كل وجه وهو منسوب إليه)[1].

ومثله قوله تعالى: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ [النحل: ٧٤]. يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (أي لا تجعلوا له أنداداً وأشباهاً وأمثالاً)[2].

وقال تعالى: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾. [سورة الإخلاص]. والأحدية هنا ليست مجرد تقرير أنه واحد، بل المعنى أنه المتفرد المتوحد بصفات الكمال المطلق بحيث لا يشاركه في ذلك غيره.

وكما أن الله هو المتفرد بصفات الكمال والجلال فهو أيضاً المتفرد بربوبية خلقه. إيجاداً وإمداداً وخلقاً وتدبيراً، لا يكون شيء إلا وفق مشيئته، وكل شيء فالله خالقه ومبدعه، وهو محيط بكل شيء علماً.

﴿سبح اسم ربك الأعلى، الذي خلق فسوى، والذي قدّر فهدى﴾ [الأعلى: ١-٣].

﴿الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل﴾ [الزمر: ٦٢].

﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة﴾ [القصص: ٦٨].

﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ [التكوير: ٢٩].

﴿وسع ربي كل شيء علماً أفلا تتذكرون﴾ [الأنعام: ٨٠].

﴿ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً﴾ [غافر: ٧].

﴿ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط﴾ [فصلت: ٥٤].

وعلى هذا. فإثبات صفة من صفات الله أو أفعاله أو ما يختص به لغيره شرك في الربوبية ولو مع اعتقاد تلك الصفة للرب واعتقاد أن الموصوف بتلك الصفة مخلوق وليس رباً.

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/٥٧٤).

(٢) نفس المرجع (٢/٥٧٩).

فمن وصف مخلوقاً بأنه يعلم الغيب أو أنه يتصرف في خلق الله بما لا يقدر عليه إلا الله أو نحو ذلك من صفات الكمال الذاتية أو الفعلية أو ما يتعلق بخصائص الربوبية فقد أشرك بالله في ربوبيته.

ومما يمكن التمثيل به هنا فيما يتعلق باعتقاد التصريف والتدبير لغير الله قول الخميني عن الأئمة عنده: (إن للإمام مقاماً محموداً ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون.

وإن من ضرورات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل، وبموجب ما لدينا من الروايات والأحاديث فإن الرسول الأعظم ﷺ والأئمة (ع) كانوا قبل هذا العالم أنواراً فجعلهم الله بعرشه محدقين، وجعل لهم من المنزلة والزلفى ما لا يعلمه إلا الله. وقد قال جبرائيل ـ كما ورد في روايات المعراج ـ: لو دنوتُ أنملة لاحترقْتُ، وقد ورد عنهم (ع): أن لنا مع الله حالات لا يسعها ملك مقرب ولا نبي مرسل. ومثل هذه المنزلة موجودة لفاطمة الزهراء عليها السلام لا بمعنى أنها خليفة أو حاكمة أو قاضية، فهذه المنزلة شيء آخر وراء الولاية والخلافة والإمرة..)[1].

فالأئمة عند الخميني ـ إمام الرافضة ـ لهم سلطان على جميع ذرات الكون، فالكون بذلك خاضع لولايتهم وسيطرتهم الكونية.

نقول: إذا أردنا أن نصف الله بأن له الملك والسلطان على الكون، فهل يمكن أن نقول أكثر مما قاله الخميني في أئمته؟!

فأي شرك في الربوبية أعظم من هذا الشرك.

يقول الأستاذ أبو الحسن الندوي: (وقد فهم الأذكياء من غير المسلمين نتيجة هذه العقيدة ولوازمها الفاسدة، يقول البطريق هوجيس: إن الشيعة إنما يخلعون على الأئمة صفات الله تعالى)[2].

ومما يمكن التمثيل به هنا أيضاً فيما يتعلق بما يختص به الله ولا ينبغي لغيره أمر التشريع والتحليل والتحريم. فذلك لله وحده كما قال تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾

---

(١) الحكومة الإسلامية ـ الخميني ـ ص(٤٧ـ٤٨).

(٢) المرتضى ـ لأبي الحسن الندوي ـ ص(٢٤٧).

[الأعراف: ٤٥]. فكما أن الله هو الخالق عز وجل فهو صاحب الأمر الكوني والأمر الشرعي. والحكم الكوني والحكم الشرعي.

ولذلك سمى الله الذين يتخذهم الناس مشرعين شركاءَ فقال تعالى: **﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله؟﴾** [الشورى: ٢١]. فإذا لم يكن الله قد شرّع لهم. فالتزامهم بشريعة أحد غيره يلزم منه اتخاذ شريك مع الله وليس لله شريك فلزم أن يكون ما تمسكوا به باطلاً لا أصل له وأن يكونوا قد وقعوا في الشرك.

وهذا هو معنى قول الله تعالى عن أهل الكتاب: **﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾** [التوبة: ٣٠]. فهم لم يكونوا يسجدون لأحبارهم ورهبانهم، ولا يتقربون إليهم بالشعائر، وإنما كانوا يطيعونهم بالرضى بما يضعونه من التشريع من دون الله، ويقبلون منهم ذلك. مع علمهم بذلك.

ومقتضى اعتقاد الرافضة أيضاً أن للحاكم تعطيل ما يشاء من أحكام الإسلام إذا رأى أن ذلك من مصلحة الحكومة.

يقول الخميني مبرراً ذلك: (إن الحكومة هي فرع من ولاية رسول الله المستقيمة، ومن أحكام الإسلام الأولية ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصوم والحج، فيجوز للحاكم أن يعطل المساجد عند اللزوم ويخرب مسجداً.

ويستطيع أن يلغي أي حكم من أحكام الإسلام ـ سواء كان من العبادات أو من غير العبادات ـ إذا كان مخالفاً لمصالح الإسلام، ويعطل الحج الذي هو من فرائض الإسلام المهمة إذا اقتضت ذلك مصلحة المملكة الإسلامية، لأن هذه الحكومة هي ولاية إلهية مطلقة)[1].

* * *

شرك الطلب:

وحقيقته اتخاذ واسطة بين المخلوق والخالق سواء كانت تلك الواسطة فيما يتعلق

---

(١) المرتضى ـ لأبي الحسن الندوي ـ ص (٢٤٩). وقد ذكر الأستاذ الندوي أن ذلك كان من رسالة للخميني بعثها لرئيس الجمهورية في حياته علي خامنئي. ونشرت صحيفة (كيهان) الإيرانية الرسمية في العدد (١٨٢). بتاريخ ٢٣ جمادى الأولى سنة ١٤٠٨هـ.

بالتدبير والتصريف، أو فيما يتعلق بالتشفع إلى الله بتقريب طالب الشفاعة.

واتخاذ تلك الوسائط قد يكون بتعلق القلب بها من جهة الاستعانة وطلب جلب الخير منها ودفع الضر بها فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، وقد يكون بالتقرب إليها بالعبادة رجاء خيرها ودفع الضر بها أيضاً.

وليس معنى اتخاذ وسائط من دون الله أن يعتقد فيها الاستقلالية بالتأثير بل المشرك هو مَنْ اعتقد لغير الله من تلك الوسائط ما هو خاص بالله وحده.

فهو حين يتخذ الوسائط لا ينكر أن الله هو الخالق وهو المدبر والمصرِّف لجميع مخلوقاته وهو الكامل المطلق المستحق للألوهية والعبادة. وإنما يتخذ الوسائط ظناً أنها تكون مصدر خير وعطاء لمن كان له بها علاقة.

وهذا الظن في تلك الوسائط مصدره أن لها منزلة عند الله تعطي بها من تشاء ما تشاء وتقرِّب إلى الله مَنْ تشاء.

وعلى هذا يستعين بها المشرك في قضاء حاجاته وطلب القرب من الله، لا أنه يعتقد فيها أنها تخلق الخلق ونحو ذلك من صفات الربوبية وخصائصها.

وهذا هو معنى قول الله تعالى حكاية عن قول المشركين في سبب عبادتهم لأصنامهم: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ [الزمر: ٣].

يقول قتادة رحمه الله: (كانوا إذا قيل لهم من ربكم وخالقكم ومن خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء؟ قالوا: الله. فيقال لهم: ما معنى عبادتكم للأصنام؟ قالوا: ليقربونا إلى الله زلفى ويشفعوا لنا عنده)[١].

لكن المشركين لم يكتفوا باتخاذ الوسائط حتى اتخذوا ما يذكرهم بها من المحسوسات من أصنام وأحجار وكهوف ومغارات وغير ذلك وتعلقوا بها انحرافاً في الخيال وتعلقاً بالوهم.

وعلى هذا فلا اعتبار لتلك الأحجار والأشجار ونحو ذلك لذاتها هي، وإنما لأجل تعلقها بما اتخذوه واسطة بينهم وبين الله. وقد يصورون الصنم ثم يتخذون غيره مكانه لأن ما اتخذوه لأجله لا يتعدى مجرد التذكير بالوسائط الأصلية.

والشرك باتخاذ الوسائط طلباً للرزق والعطاء هو شرك قوم إبراهيم عليه السلام الذين

---

(١) فتح القدير ـ للشوكاني ـ (٤/٤٤٩).

صوروا أصناماً على هيئة الكواكب يدعونها ويستجلبون منها الخير.

وهذا الشرك هو أصل التنجيم الذي حقيقته النظر في أثر الكواكب والنجوم على حياة البشر من جهة السعادة والشقاوة.

وأما الشرك باتخاذ الوسائط من جهة التقديس والتعظيم والتشفع فهو شرك قوم نوح عليه السلام.

يقول ابن عباس رضي الله عنه في تفسير قوله تعالى: **﴿ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً﴾** [نوح: ٢٤].

(أسماء رجال صالحين فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصاباً وسموها بأسمائهم، ففعلوا فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك وتنّسخ العلم عُبدت)[١].

وبهذا يظهر من حيث الجملة حكم اتخاذ الوسائط وأنه شرك في الربوبية. فضلاً عن كونه شركاً في الألوهية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (مَنْ جعل بينه وبين الله، وسائط يدعوهم ويتوكل عليهم ويسألهم جلب المنافع ودفع المضار، مثل أن يسألهم غفران الذنوب، وهداية القلوب، وتفريج الكروب، وسد الفاقات، فهو كافر بإجماع المسلمين)[٢].

وقد أبطل الله هذا الشرك بتقرير حقيقتين:

الأولى:

إنه لا يملك أحد الشفاعة عنده إلا إذا أذن بذلك، أما أن يكون مجرد جاه الشافع ومنزلته موجبة لحصول المراد من الله ومرجحاً في تحقيق المطلوب أراد الله أو لم يرد فهذا لا يكون. لأن نفاذ إرادة المخلوق على الخالق نوع ملك للمخلوق، وهي تقييد لإرادة الخالق بينما هي إرادة مطلقة نافذة على جميع الخلق.

الثانية:

إنه عز وجل هو مالك الملك ورب جميع المخلوقات وأن له التصريف والتدبير مطلقاً

---

(١) رواه البخاري/ كتاب التفسير/ (٤٩٢٠).

(٢) مجموع الفتاوى ـ لشيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله (١/ ١٢٤).

وبذلك يعلم بطلان شرك اتخاذ الوسائط رجاء النفع بالرزق والعطاء وهذا هو مقتضى عموم قدرته عز وجل. ولا بد من تفصيل القول في هاتين الحقيقتين:

*   *   *

أولاً : شرك الشفاعة:

وحقيقته: طلب الشفاعة من غير الله تعالى على جهة أن المطلوب يملك الشفاعة ويستحق الإجابة على الله[1]. وذلك ولا شك تنقّصٌ لربوبية الله تعالى وتقييد لإرادته ومشيئته

---

(١) مما تنبغي الإشارة إليه والتأكيد عليه هنا أن هناك فرقاً بين اتخاذ الوسائط في الشفاعة وبين مجرد طلب الدعاء من الأموات عند قبورهم.

وذلك أن أصل اعتبار الشرك في إتخاذ الوسطاء في الشفاعة هو إيجاب الإجابة على الله وكون المرجع في إجابة الدعاء هو مجرد إرادة الشافع فإذا لم يتحقق ذلك في طلب الدعاء من الميت لم يكن مجرد ذلك الطلب شركاً إلا إذا تضمن اعتقاد أن الميت يعلم الغيب كأن يطلب منه الدعاء من مكان يتعذر معه سماعه لو كان حياً.

والخلاف في مسألة طلب الدعاء من الأموات مبناه من جهة: على عدم التفريق بين التشفع بالوسطاء كما سبق بيانه وبين مجرد طلب الدعاء من الميت عند قبره. ولأجل هذا حكم قوم بأنه شرك مطلقاً قياساً عليه.

لكن من جهة أخرى فإن هناك مَنْ يقول إن طلب الدعاء من الأموات ـ الأنبياء والصالحين ـ مباح بناء على أنهم يسمعون نداء الحي وأنهم أحياء في قبورهم، وأنهم يجيبون مَنْ ناداهم، ويجعلون ذلك من التوسل الذي هو عندهم مباح أو مشروع.

وهذان القولان كما ترى متقابلان. وبينهما القول الوسط وهو الحق.

وخلاصته: أن مجرد طلب الدعاء من الأموات ـ عند قبورهم ـ بدعة ضلالة لم يفعلها الصحابة رضوان الله عليهم، بل توسلوا بدعاء العبّاس ويزيد بن الأسود ولو كان لهذا الأمر وجه أو مشروعية لم ينصرفوا عن طلب دعاء النبي ﷺ إلى طلب دعاء مَنْ هو دونه. ولم يكن الصحابة يفعلون ذلك مع ما قد يحصل لأحدهم من الضر والبلاء، وقد كان ﷺ يدعو لهم في مثل ذلك وهو حي.

أما القول بأن الأموات يسمعون نداء الحي مطلقاً فلا يصح، وإنما ورد الدليل بسماعهم في حالات مخصوصة فلا يثبت السماع المطلق بمجرد ذلك، كما أنه لا يُنفى سماع الأموات مطلقاً لأن ذلك مما لم يرد فيه دليل قاطع لا بالنفي المطلق ولا بالإثبات المطلق، وهي مسألة من علم الغيب وليست من مدارك العقول. =

سبحانه وتعالى. فالكلام في استحقاق الله للشفاعة وكونها حق خالص له وحده فرع عن الكلام في إرادة الله وعمومها وشمولها وكونها نافذة في جميع مخلوقاته.

فَمَنْ أثبت لغير الله حق الشفاعة عند الله فقد قيد إرادة الله بإرادة المخلوق وجعل إرادة المخلوق نافذة وحاكمة على إرادة الله سبحانه. بينما المخلوق هو الذي لا يكون له فعل إلا بإرادة الله تعالى فمشيئة المخلوق محكومة بمشيئة الله وقد قال تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ [التكوير: ٢٩].

فالعبد هو الذي تقيّد مشيئته بمشيئة الله، وليس الله هو الذي تقيد مشيئته بمشيئة العبد.

= يقول العلّامة محمود شكري الألوسي: (لا يشك أحد من أهل العلم أن في مسألة السماع قولين. أحدهما: أن الأموات يسمعون، ومع ذلك لا يستمد منهم ولا يستغاث بهم في قضاء الحاجات، ولا يلجأ إليهم لعدم ورود الشريعة بذلك.

والآخر: أنهم لا يسمعون، ولكل قول من هذين القولين ذهب جم غفير من أهل العلم، وكل منهما اورد أدلة على مدعاه لا يمكن إنكارها، وليس هذا الاختلاف في متأخري الأمة، بل إن السلف كانوا مختلفين في ذلك.

فإنكار السماع رأساً، أو إثباته مطلقاً لا شك في أنه مكابرة محضة. فالراجح قصر السماع على ما ورد وهذا الوجه يجمع بين الروايات المختلفة). فتح المنان/ ٣٨٠.

ثم يقال وعلى فرض التسليم بسماع الأموات لنداء الأحياء فإن القول بأنهم يجيبون مَنْ دعاهم إلى ذلك لا دليل عليه أصلاً وهو تقول بلا علم ولا بيِّنة.

ثم إن طلب الدعاء من الأموات ذريعة إلى الشرك بهم بخلاف طلب الدعاء من الأحياء.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وكذلك الأنبياء والصالحون وإن كانوا أحياء في قبورهم، وإن قدر أنهم يدعون للأحياء، وإن وردت به آثار، فليس لأحد أن يطلب منهم ذلك، ولم يفعل ذلك أحد من السلف، لأن ذلك ذريعة إلى الشرك بهم وعبادتهم من دون الله بخلاف الطلب من أحدهم في حياته فإنه لا يفضي إلى الشرك، ولأن ما تفعله الملائكة ويفعله الأنبياء والصالحون بعد الموت هو بالأمر الكوني فلا يؤثر فيه سؤال السائلين بخلاف سؤال أحدهم في حياته فإنه يشرع إجابة السائل، وبعد الموت إنقطع التكليف عنهم). انظر مجموع الفتاوى (١/ ٣٣٠-٣٣١).

فتلخّص من كل ما سبق: أن مجرد طلب الدعاء من الأموات بدعة لا دليل عليها وهي في معنى التوسل بجاه النبي ﷺ الذي هو أيضاً بدعة لا دليل عليها.

ولهذا ورد النهي عن قول اللهم إغفر لي إن شئت، وفي الحديث المتفق عليه قول الرسول ﷺ: «لا يقولن أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت اللهم ارحمني إن شئت، ليعزم المسألة فإنه لا مستكره له». وفي رواية مسلم: «ليعزم الدعاء، فإن الله صانع ما شاء لا مكره له»[1].

ومعنى الحديث أن مَنْ سأل الله شيئاً فلا حاجة إلا تعليق إجابته بالمشيئة لأن مشيئة الله لا تقيد بمشيئة غيره، وما أراده الله كان فلا معنى لتقييد ذلك بمشيئته.

ولأن مشيئة الله نافذة على كل مخلوق وهو سبحانه لا مكره له ولا استحقاق لأحد عليه فمقتضى ذلك أن لا يكون لأحد حق الشفاعة عنده، بل الشفاعة لله وحده يأذن فيها لمن يشاء ويمنعها عمن يشاء.

ولهذا نفى الله أن يكون غيره يملك الشفاعة من دونه في آيات كثيرة فقال تعالى: ﴿**الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون**﴾ [السجدة: ٤٠].

وقال تعالى: ﴿**وأنذرهم يوم الآزفة إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع**﴾ [غافر: ١٨].

ويقول تعالى: ﴿**أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أو لو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون قل لله الشفاعة جميعاً له ملك السموات والأرض ثم إليه ترجعون**﴾ [الزمر: ٤٣-٤٤].

وقال تعالى: ﴿**ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع**﴾ [الأنعام: ٥١].

ويقول تعالى: ﴿**ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله. قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض سبحانه وتعالى عمّا يشركون**﴾ [يونس: ١٨]. والآيات في هذا المعنى كثيرة معلومة.

وقد فهم الوعيدية من الخوارج والمعتزلة هذه الآيات وأمثالها على أنها دالة على نفي الشفاعة مطلقاً، ولم يفرقوا بين الشفاعة المنفية التي هي بمعنى نفي ملكية الشفاعة بغير إذن الله واستحقاق الإجابة على الله، وبين الشفاعة التي يأذن فيها لمن يشاء من عباده كما

---

(١) رواه البخاري/ كتاب الدعوات/ (٦٣٣٩). ومسلم/ كتاب الذكر/ (٢٦٧٩).

وردت في ذلك نصوص أخرى.

يقـول شيخ الإسـلام ابن تيمية رحمه الله في التفريق بين الشفاعة المنفية والشفاعة المثبتة: (الشفاعة المنفية هي الشفاعة المعروفة عند الناس عند الإطلاق، وهي أن يشفع الشفيع إلى غيره ابتداء فيقبل شفاعته.

فأما إذا أذن له في أن يشفع فشفع، لم يكن مستقلاً بالشفاعة، بل يكون مطيعاً له أي تابعاً له في الشفاعة، وتكون شفاعته مقبولة ويكون الأمر كله للآمر المسؤول)[1].

والله مع أنه مالك الشفاعة فإنه قد يأذن فيها لمن يشاء من عباده، ولا يلزم من ذلك أن يكون المأذون له في الشفاعة قد ملكها مع الله بل هي لله وحده قبل الإذن وبعده. وإنما يكرم بها الله بعض عباده ويشرفهم فيقبل شفاعتهم إذا كانت شفاعتهم عنده مرضية شرعاً.

كما أنه لا يلزم أن مَنْ أذن الله له في الشفاعة وأكرمه بذلك أن يكون الإذن له مطلقاً، لأنه لا فرق في الحقيقة بين ملكية الشفاعة والإذن المطلق فيها وإنما يكون الإذن مقيداً في كل شفاعة على الخصوص.

ولهذا لم يقبل شفاعة نبينا محمد ﷺ في أمه، ولا في أن يستغفر لبعض المنافين، كما لم يؤذن لإبراهيم عليه السلام في أبيه، ولا لنوح عليه السلام في إبنه، مع أنهم أعظم الناس جاهاً ومنزلة عند الله، وإنما منع قبول الشفاعة منهم عدم رضى الله عن عمل المشفوع لهم لكونهم على الكفر وسيأتي الكلام عن هذا قريباً.

ومن كل ما تقـدم تبين أن مَنْ جعـل المرجح والأصل في قبول الشفاعة مجرد إرادة الشافع، وأنه يشفع عند الله كما يشفع خواص الملوك ومن لهم منزلة عندهم، فإنه يكون بذلك مشركاً لأنه قد جعل على الله ضرورة من غيره وقيد إرادة الله ومشيئته بإرادة المخلوق مهما يكن جاهه ومنزلته عند الله.

وحقيقة الإذن للشافع في الشفاعة أن يقبل الله منه شفاعته فتكون نافعة كما قال تعالى: ﴿ولا تنفـع الشفـاعـة عنده إلا لمن أذن له﴾ [سبأ: ٢٣]. وقوله تعالى: ﴿يومئذٍ لا تنفع الشفاعة إلا مَنْ أذن له الرحمن ورضي له قولاً﴾ [طه: ١٠٩].

والمقصود من الآيتين أن الشفاعة عنده لا تنفع إلا شفاعة مَنْ أذن له فقبل شفاعته التي تتضمن الشفاعة بما يحبه الله.

---

(١) مجموع الفتاوى ـ لشيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله (١/ ١١٨).

فلا بد من الرضى عن الشافع، ولا بد أن تكون الشفاعة موافقة لشرع الله، وهذان هما شرطا الشفاعة المقبولة.

* * *

١ـ فأما اشتراط الرضى عن الشافع فقد ورد في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿**ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة. إلا مَن شهد بالحق وهم يعلمون**﴾ [الزخرف: ٨٦].

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (هذا استثناء منقطع. أي لكن مَنْ شهد بالحق على بصيرة وعلم فإنه تنفع شفاعته عنده بإذنه له)[1].

وهـذه القـاعدة التي ذكرها الإمام ابن كثير رحمه الله هنا عامة في كل آية تُنفى فيها الشفاعة أو يُنفى ملكها ثم يستثنى فيها الإذن للشافع الذي رضي الله عنه.

وليس المقصود نفي الشفاعة مطلقاً لوجود الاستثناء فيها، وليس الاستثناء متصلاً، لأن المأذون له في الشفاعة لا يؤذن له فيها إذناً مطلقاً ولا يملكها بمجرد الإذن فيها.

ومما ورد في ذلك من الآيات أيضاً قوله تعالى: ﴿**لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً**﴾ [مريم: ٨٧].

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿**ولا يشفعون إلا لمن ارتضى**﴾ [الأنبياء: ٢٨]. فرضى الله عن الشافع شرط في الإذن له في الشفاعة. ومثلها قوله تعالى: ﴿**لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى**﴾ [النجم: ٢٦].

هذا عن شرط الرضى عن الشافع.

* * *

٢ـ وأما شرط أن تكون الشفاعة مرضية لله أيضاً فقد جاءت آيات تنص على ذلك كمثل قوله تعالى: ﴿**يومئذٍ لا تنفع الشفاعة إلا مَنْ أذن له الرحمن ورضي له قولاً**﴾ [طه: ١٠٩].

وقد تقدم أن الإذن للشافع لا يكون إلا إذا رضي الله عنه، ولا يرضى عنه إلا إذا كان على التوحيد. وأما رضى الله لقوله فالمقصود رضاه لشفاعته، ولا يكون ذلك إلا إذا كانت حقاً وصواباً وقوله تعالى: ﴿**ورضي له قولاً**﴾ موافق لقوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿**رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطاباً. يوم يقوم الروح والملائكة صفاً**

(١) تفسير ابن كثير (٤/١٣٧).

لا يتكلمون إلا مَنْ أذن له الرحمن وقال صواباً﴾ [النبأ: ٣٧ـ٣٨]. فإذا لم تكن الشفاعة بالحق والصواب لم تقبل ولو تحقق الشرط الأول الذي هو الرضى عن الشافع.

ولهذا لم يقبل الله شفاعة نبيه محمد ﷺ في أن يستغفر لأمه، بل قال ﷺ: «استأذنت ربي أن أزور قبر أمي فأذن لي واستأذنته أن أستغفر لها فلم يأذن لي»[1].

ولم يأذن الله له ﷺ ولم يقبل شفاعته في بعض المنافقين مع استغفاره لهم بل قال تعالى: **﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله﴾** [التوبة: ٨٠].

فلم تقبل شفاعة الرسول ﷺ في أمه ولا في أولئك المنافقين لأنهم على الكفر والكافر لا يغفر الله له، كما قال تعالى: **﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾** [النساء: ٤٨].

ومثل ذلك شفاعة إبراهيم عليه السلام في أبيه أن يدخله الله الجنة فلم يقبل شفاعته، وقد جاء في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال: «يلقى إبراهيم أباه فيقول: يا رب إنك وعدتني ألا تخزني يوم يبعثون. فيقول الله: إني حرمت الجنة على الكافرين»[2].

فالسبب في عدم قبول شفاعة إبراهيم عليه السلام مع عظيم منزلته عند الله هو كفر أبيه وأن الله لا يدخل مَنْ كان كافراً الجنة.

ومثل ذلك أيضاً شفاعة نوح عليه السلام في ابنه أن ينجيه الله من العذاب العام الذي حل بالقوم الكافرين الذين كذبوه وكان منهم ابنه. قال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام: **﴿رب إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين. قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين﴾** [هود: ٤٥ـ٤٦].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (الشفاعة للكفار بالنجاة من النار والاستغفار

---

(١) رواه مسلم/ كتاب الجنائز/ (٩٧٦). والنسائي في/ كتاب الجنائز/ (٢٠٢٤). وابن ماجة/ كتاب الجنائز/ (١٥٧٢).

(٢) أخرجه البخاري/ كتاب الأنبياء/ (٣٣٥٠).

لهم مع موتهم على الكفر لا تنفعهم ولو كان الشفيع أعظم الشفعاء جاهاً)[1].

ولا يناقض ما سبق كون الرسول ﷺ يشفع في عمه أبي طالب. لأن شفاعته فيه ليست في إخراجه من النار ولو شفع في ذلك لعمه أبي طالب لم تقبل منه لأنه مات على الكفر. وإنما شفاعته له في التخفيف عليه من العذاب، وجزاء الكافر على عمله للخير لا يكون نافعاً له بدخول الجنة لأن مَنْ لم يكن موحداً لا يدخلها وإنما يكون نافعاً له بالتخفيف من العذاب فكما أن الجنة درجات فالنار دركات، ولهذا قال تعالى عن آل فرعون: ﴿**النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب**﴾ [غافر: ٤٦]. وقال الله عن المنافقين إنهم في الدرك الأسفل من النار. فعلم أن عذاب النار يتفاوت. وأما تخفيف العذاب عن الكافر بفعله للخير ولو لم تكن شفاعة فقد ورد فيها أدلة صحيحة صريحة.

يقول الإمام البيهقي رحمه الله: (ما ورد من بطلان الخير للكفار فمعناه أنهم لا يكون لهم التخلص من النار ولا دخول الجنة، ويجوز أن يخفف عنهم من العذاب الذي يستوجبونه على ما ارتكبوه من الجرائم سوى الكفر بما عملوه من الخيرات)[2].

وتأمل قول الرسول ﷺ لحكيم بن حزام في الحديث المتفق عليه لما سأله حكيم: (أرأيت أموراً كنت أتحنث بها في الجاهلية من صلاة وعتاقه وصدقة. هل لي فيها أجر؟ فقال رسول الله ﷺ: «أسلمت على ما أسلفت من خير»[3]. فقد أثبت له أن عمله قبل إسلامه هو خير وأنه ينفعه، هذا هو ظاهر الحديث والصحيح في معناه.

وعلى هذا يدل عموم قوله تعالى: **فمَنْ يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومَنْ يعمل مثقال ذرة شراً يره**﴾ [الزلزلة: ٧ـ٨]. وأن ذلك في المؤمنين والكفار لكن الكافر مهما فعل من الخير فإنه لا ينفعه في دخول الجنة فإن الجنة لا يدخلها إلا أهل التوحيد.

ثانياً: الشرك بسؤال غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله:

خلق الله المخلوقات على متقضى أسباب وسنن جارية قدرها الله تعالى. وهو مع ذلك خالق تلك السنن وخالق نتائجها لا تستقل تلك الأسباب بإيجاد نتائجها بنفسها.

---

(١) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ـ لابن تيمية ـ رحمه الله ص(٧).

(٢) فتح الباري ـ لابن حجر ـ (١٤٥/٩).

(٣) أخرجه البخاري/ كتاب الزكاة/ (١٤٣٦). ومسلم/ كتاب الإيمان/ (١٢٣).

وعلى هذا فاعتبار استقلالية السنن بإيجاد الموجودات شرك في التوحيد. وتعطيل تلك السنن والأسباب عن أن تكون أسباباً قدح في العقل لأن هذا من العلم الضروري. ويدخل في جملة تلك الأسباب قدرة الإنسان واستطاعته التي هي مناط تكليفه كما قال تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وإذا كان اعتقاد استقلالية الأسباب بإيجاد نتائجها شركاً فإن تعلق القلب بمخلوق والطلب منه ما لا يقدر عليه إلا الله شرك أيضاً.

ووجه ذلك أن ما لا يقدر عليه إلا الله لا يسأل إلا من الله وحده وسؤال ذلك من غيره فيه نسبة ما هو خاص بالله وحده لغيره من المخلوقين كنسبة صفة من صفاته التي يختص بها لغيره من المخلوقين.

ولهذا كانت الطيرة شركاً، وكان تعليق التمائم شركاً، وكان قول مطرنا بنوء كذا شركاً، ونحو ذلك من التعلق بما ليس أسباباً في الحقيقة. ولو أن الشرك هنا قد يكون شركاً أصغر وقد يكون شركاً أكبر بحسب تعلق القلب بتلك الأسباب.

والله تعالى مع أنه يجري الأمور في الغالب حسب السنن الجارية العادية فإنه قد يجعل سنناً خارقة للعادة فيجعل أسباباً منتجة لما ليست له في الأصل تنبيهاً لعباده أنه القادر على كل شيء وتأييداً لبعض خلقه بآيات من ذلك.

ومن ذلك الآيات التي يؤيد الله بها رسله التي تكون مخالفة للسنن الجارية بحيث لا تكون مجرد استطاعتهم كافية في فعلها.

وعلى هذا فإن تلك الآيات والمعجزات والكرامات لا تنسب إلى مَنْ فعلها من الأنبياء وغيرهم إلا على جهة أنها معجزات أو كرامات لا على أنها أفعالهم هم.

وعلى هذا فيصح أن يُقال أنها تنسب إليهم نسبة اقترانية لا نسبة سببية موجبة، بخلاف ما كان من السنن الجارية فإنه ينسب إلى مَنْ فعله، وتكون استطاعته موجبة له بحسب تقدير الله لذلك.

ومقتضى ذلك ألا يسأل الأنبياء وغيرهم ممن أيدهم الله بذلك أن يفعلوا شيئاً من ذلك على جهة نسبته إليهم وأنهم يقدرون على فعله إذا شاؤوا.

فلا يُقال عن موسى عليه السلام إنه قد فرق البحر بعصاه ولا ينسب ذلك إليه إلا على

جهة بيان أن ذلك مما أيده الله به من المعجزات الخارقة.

ولا يُقال أيضاً عن عيسى عليه السلام إنه كان يحيي الموتى ويبرىء الأكمه والأبرص وأنه يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيراً. بل إنما ينسب إليه ذلك على جهة بيان أن ذلك مما أيده الله به من المعجزات.

ولهذا تكرر بيان أن ذلك كان بإذن الله بعد كل آية يذكر أنه أيده بها الله تأكيداً لهذا المعنى قال تعالى: **﴿ورسولاً إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرىء الأكمه والأبرص وأحي الموتى بإذن الله.. الآية﴾** [آل عمران: ٤٩].

ومعلوم أن عيسى عليه السلام وجميع المخلوقين لا يفعلون شيئاً إلا بإذن الله ولو كان مما هو في استطاعتهم لكن إنما تكرر بيان ذلك هنا لئلا يُظن أن ذلك من فعله هو وأنه ينسب إليه كما ينسب فعله الجاري على السنن العادية.

ولهذا لم يكن الصحابة رضوان الله عليهم يسألون رسول الله ﷺ إلا ما يقدر عليه مع أنه كان مؤيداً بالمعجزات الكثيرة التي أظهرها الله تعالى على يديه لعلمهم أن ذلك لا يُنسب إليه على أنه فعله وأنه لا يستطيع أن يفعلها بمجرد إرادته.

وإنما كانوا يطلبون منه أن يدعو الله لهم كما فعل ذلك الرجل الذي جاءه وهو يخطب فقال: يا رسول الله: هلك المال وجاع العيال فادع الله لنا. فرفع النبي ﷺ يديه وما في السماء قزعة فما وضعها حتى ثار السحاب أمثال الجبال. ثم جاءه في الجمعة الأخرى فقال: (يا رسول الله: تهدم البناء وغرق المال فادع الله لنا. فرفع يديه فقال: «اللهم حوالينا ولا علينا» فما يشير إلى ناحية من السحاب إلا انجابت)[1].

فهذا الرجل إنما سأل الرسول ﷺ أن يدعو لهم أن ينزل المطر لم يسأله هو أن يفعل ذلك ولو سأله أن ينزل المطر أو يكف نزوله عنهم لكان مشركاً ـ وحاشاه ـ لأنه يكون سأله ما لا يقدر عليه إلا الله وحده. ولو قال أنا لا أعتقد أنه مستقل بالتأثير وأن ذلك من خلق الله والرسول ﷺ مملوك لله. وكذلك لو سأله تكثير الطعام أو نبوع الماء من بين أصابعه أو شفاء المرضى أو شق القمر أو نحو ذلك من الآيات الكثيرة التي أيد الله بها رسوله ﷺ.

---

(١) أخرجه البخاري/ كتاب الاستسقاء/ (١٠١٣). ومسلم/ كتاب الاستسقاء/ (٨٩٧). وأبو داود/ كتاب الصلاة/ (١١٧٤).

وعلى هذا فلا يستغاث بالرسول ﷺ ولا غيره فيما لا يقدر عليه إلا الله هذا في حال الحياة فكيف إذا كان المطلوب منه ميتاً لا يجيب من دعاه. ولا يخرج عن هذا الباب قول ربيعة بن كعب رضي الله عنه وقد خيّره الرسول ﷺ أن يسأله حاجة فقال: (أسألك مرافقتك في الجنة) قال: «أو غير ذلك؟» فقال: هو ذاك. قال: «فأعني على نفسك بكثرة السجود»[1].

. فإن ربيعة رضي الله عنه لم يقصد أن يدخله النبي ﷺ الجنة وأن ذلك في استطاعته بل هذا مما لا يخطر على باله، وإنما أراد أن يدعو له الرسول ﷺ بذلك.

وقد دلت على هذا الأصل الذي تقرر من أنه لا ينبغي سؤال غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله آيات كثيرة، كلها تبين عجز المخلوق عن إجابة من دعاه وأن مَنْ استعان بغير الله وتوكل على غير الله بسؤال غيره فيما لا يقدر عليه إلا هو فقد استعان بمن لا يقضي شيئاً وإنما تعلق بالوهم والظن كما قال تعالى: ﴿وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إن يتبعون إلا الظن﴾ [يونس: ٦٦].

وقوله تعالى: ﴿إن الله يعلم ما يدعون من دونه من شيء﴾ [العنكبوت: ٤٢].

وقال تعالى: ﴿والذين تدعون من دون الله لا يستطيعون نصركم ولا أنفسهم ينصرون﴾ [الأعراف: ١٩٧].

وقال تعالى: ﴿قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره، أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون﴾ [الزمر: ٣٨].

وقال تعالى: ﴿والله يقضي بالحق والذين من دونه لا يقضون بشيء﴾ [غافر: ٢٠].

وقال تعالى: ﴿والذين تدعون من دون الله ما يملكون من قطمير. إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم ويوم القيامة يكفرون بشرككم ولا ينبؤك مثل خبير﴾ [فاطر: ١٣-١٤].

وقال تعالى: ﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً﴾ [الإسراء: ٥٦].

---

(١) رواه مسلم/ كتاب الصلاة/ (٤٨٩). والنسائي/ كتاب التطبيق/ (١١٣٨).

وقال تعالى: ﴿له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه وما دعاء الكافرين إلا في ضلال﴾ [الرعد: ١٤].

ويجمع ذلك كله: الآية الفاذة الجامعة وهي قول الله تعالى: ﴿قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير، ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له..﴾ [سبأ: ٢٢-٢٣].

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (المشرك إنما يتخذ معبوده لما يعتقد أنه يحصل به من النفع، والنفع لا يكون إلا مَنْ فيه خصلة من هذه الأربع: أما مالك لما يريده عابده منه، فإن لم يكن مالكاً كان شريكاً للمالك، فإن لم يكن شريكاً له كان معيناً له وظهيراً، فإن لم يكن معيناً ولا ظهيراً كان شفيعاً عنده)[1].

* * *

إذا تقرر ما سبق من أن سؤال غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله شرك من جهة كونه اتخاذ وسائط في جلب النفع ودفع الضر مما هو مختص بالله وحده، فقد ضل قوم في هذه المسألة حين ظنوا أن الشرك لا يكون إلا باعتقاد استقلال المطلوب منه في إيجاد ما لا يقدر عليه إلا الله، لا مجرد اتخاذ واسطة في الطلب مع اعتقاد أن الخلق والتأثير لله وحده.

وأصل شبهتهم هو ما تقرر عندهم من حقيقة التوحيد الذي هو فيما يتعلق بهذه المسألة إفراد الله بالفاعلية والخلق، ثم ما رتبوه على ذلك من نفي قدرة العباد أصلاً تحقيقاً لإفراد الله بالقدرة على الإيجاد، ثم لما استقر عندهم أن هذه هي حقيقة التوحيد وأن هذا هو مقتضاه رتبوا عليه أن مَنْ سأل غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله فإنه لا يكون مشركاً بمجرد ذلك ما لم يعتقد فيمن سأله الاستقلال بالخلق والقدرة من دون الله. وأن هذا لا يتعدى أن يكون خطأً في الأسباب كمن سأل مُقعداً أن يُعينه على حمل شيء ظناً منه أنه يقدر على ذلك!

يقول الشيخ الدجوي في تبرير شرك الطلب (... فالمستغيث لا يعتقد أن المستغاث به من الخلق مستقل في أمر من الأمور غير مستمد من الله تعالى أو راجع إليه، وذلك مفروغ

---

(١) مدارج السالكين ـ لابن القيم ـ (٣٤٣/١).

منه، ولا فرق في ذلك بين الأحياء والأموات فإن الله خالق كل شيء)[1].

ويقول النبهاني في ذلك أيضاً: (وأنت إذا نظرت إلى كل فرد من المسلمين عامتهم وخاصتهم لا تجد في نفس أحد منهم غير مجرد التقرب إلى الله لقضاء حاجاتهم الدنيوية والأخروية بالاستغاثات، مع علمهم بأن الله هو الفعّال المطلق المستحق للتعظيم بالأصالة وحده لا شريك له)[2].

. ويقول أحمد بن زيني دحلان: (الذي يوقع في الإشراك هو اعتقاد ألوهية غير الله سبحانه أو اعتقاد التأثير لغير الله، ولا يعتقد أحد من المسلمين ألوهية غير الله ولا تأثير أحد سوى الله تعالى)[3].

وعلى هذا فكل مَنْ انتسب إلى الإسلام لا يتصور منه وقوع الشرك، وهذا باطل عقلاً ونقلاً.

ويقول محمد المالكي: (إنه لا يكفر المستغيث إلا إذا اعتقد الخلق والإيجاد لغير الله)[4].

ويقول أيضاً عن حقيقة التوحيد والشرك: (الاعتقاد الصحيح أن الخالق للعباد وأفعالهم هو الله وحده فهو الخالق للعباد وأفعالهم، لا تأثير لأحد سواه، لا لحي ولا لميت، فهذا الاعتقاد هو التوحيد المحض، بخلاف ما لو اعتقد غير هذا فإنه يقع في الإشراك)[5].

والحقيقة التي يجب التأكيد عليها هنا: أنه لم يقع في التاريخ الشرك باعتقاد استقلال أحد غير الله بالخلق والإيجاد إلا ما يُذكر عن الفلاسفة الذين يرون أن الموجودات قد وُجدت بطريق الفيض الضروري عمّا يسمونه العقل الأول، ثم تتابع تسلسل الموجودات بطريق السببية الضرورية الحتمية من ذات الموجودات لا من خلق الله وتدبيره الذي ليس له عندهم أي علاقة بالعالم لا علماً ولا إرادة ولا قدرة.

---

(١) عن كتاب: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض. عبدالعزيز العبد اللطيف ص(٣٥٤-٣٥٥).

(٢) المرجع السابق ص(٣٥٤).

(٣) المرجع السابق ص(١٩٦).

(٤) مفاهيم يجب أن تصحح. محمد علوي مالكي ص(١٥).

(٥) المرجع السابق ص(١٦).

وأما الشرك الذي وقع فيه الجماهير من الناس قديماً وحديثاً فهو شرك الطلب من غير الله تعالى ما لا يطلب إلا من الله لا على سبيل أن مَنْ يطلب منه العطاء والرزق مالك له على سبيل الاستقلال والخلق، بل على سبيل أن مَنْ يطلب منه ذلك قريب من الله له عنده جاه ومنزلة وأنه لذلك يعطي مَنْ يشاء ما شاء بمجرد إرادته هو.

وهـذا هو الملك والشـركة التي نفاها الله عز وجل في كتابه عن غيره لا مجرد ملك الاستقلال والخلق، مع أن هذا أيضاً شرك بل هو أعظم من شرك الطلب.

إذا علم هذا فإن شرك الطلب من غير الله بهذا المفهوم هو قرين شرك الشفاعة، لكن شرك الشفاعة فيه رفع الشافع الطلب والدعاء إلى الله بحيث يستجيب الله للمشفوع له بمجرد إرادة الشافع، وشرك طلب الرزق والعطاء فيه استنزال الخير والعطاء من غير الله تعالى. ويجمعهما اعتقاد أن مَنْ سُئل الشفاعة أو الرزق والعطاء نافذ الإرادة لأجل مكانته عند الله عز وجل. وهذه هي حقيقة الواسطة الشركية.

يُبين ما سبق أن مشركي قريش مع أنهم كانوا يطلبون من معبوداتهم رفع الشفاعة إلى الله، وجلب النفع ودفع الضر لم يكونوا يعتقدون فيهم أنهم مستقلون بالخلق والتدبير بل صرحوا أنهم إنما اتخذوهم شفعاء لا غير.

يقول الله تعالى: ﴿**قل مَنْ يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومَنْ يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومَنْ يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون**﴾ [يونس: ٣١].

ويقـول تعـالى: ﴿**قل مَنْ بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يُجار عليه إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل فأنى تسحرون**﴾ [المؤمنون: ٨٨-٨٩].

فهم مقرون بأن الله هو مدبر الأمر وأنه بيده ملكوت كل شيء ومع ذلك يطلبون الشفاعة وجلب النفع ودفع الضر من غيره فأشركوا في الطلب لا في أصل الاعتقاد.

وشبهة هؤلاء المشركين فيما فعلوه هي أن هؤلاء الذين يطلبون منهم ذلك ويعبدونهم فليس ذلك على أنهم يخلقون ويرزقون ويدبرون الأمر على جهة الاستقلال عن الله ولا على أنهم يستحقون العبادة لذاتها بل لأجل التقريب من الله.

يقول تعالى: ﴿**ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله..**﴾ [يونس: ١٨].

ويقـول تعـالى: ﴿والـذين اتخـذوا من دونـه أوليـاء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى..﴾ [الزمر:٣].

ولكن هؤلاء المرجئة حين استقر عندهم أن الشرك لا يكون إلا باعتقاد الخلق والإيجاد لغير الله التزموا أن المشركين لم يكونوا صادقين في قولهم إن الله هو الخالق وهو مدبر الأمر!! ولم يكونوا جادين في أنهم إنما يعبدون غير الله من أجل التقريب والشفاعة لا على جهة استحقاق العبادة من دون الله!![1].

ولكن إذا لم يكونوا صادقين ولا جادين أفليس الله صادقاً في الإخبار عنهم بذلك؟

وبعد:

فإن هؤلاء الذين ظنوا أن التوحيد هنا مجرد إفراد الله بالخالقية وأن سؤال غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله لا يكون شركاً إلا إذا تضمن اعتقاد استقلال المسؤول بالإيجاد والخلق من دون الله.

أقول إنهم قد رتبوا على هذه المقدمة نتيجة فيما يتعلق بالحكم على المعين الذي يسأل غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله فقالوا: إن الأصل فيمن قال ذلك أنه موحد لم يعتقد فيمن سأله الاستقلال بالخلق والإيجاد، وهذه القرينة كافية لصرف ظاهر كلام مَنْ يسند شيئاً إلى غير الله عن حقيقته، وأنه وإن قال ذلك فإنه في الحقيقة لم يعتقده فوجب اعتبار المجاز وحمل الكلام على ذلك لأجل تلك القرينة.

يقول محمد علوي مالكي: (إذا وجد في كلام المؤمنين إسناد شيء لغير الله تعالى يجب حمله على المجاز العقلي ولا سبيل إلى تكفيرهم)[2].

ويقول محمد الظاهر: (إذا وجد في كلام المسلمين إسناد شيء لغير الله يجب حمله على المجاز العقلي، ولا سبيل لتكفير أحد من المسلمين، فإذا قال العامي من المسلمين: نفعني النبي ﷺ أو الصحابي أو الولي، فإنما يريد الإسناد المجازي والقرينة على ذلك أنه مسلم موحِّد لا يعتقد التأثير إلا الله وحده لا لغيره)[3].

---

(١) انظر مفاهيم يجب أن تصحح ـ لمحمد علوي مالكي ـ ص(٢٦-٢٧).

(٢) المرجع السابق ص(٢٥).

(٣) عن كتاب دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. عبد العزيز العبد اللطيف ص(١٩٧).

ويقول آخر: (هؤلاء مهما عظموا الأنبياء والأولياء فإنهم لا يعتقدون فيهم ما يعتقدون في جناب الحق تبارك وتعالى من الخلق الحقيقي التام العام، وإنما يعتقدون الوجاهة لهم عند الله في أمر جزئي وينسبونه لهم مجازاً، ويعتقدون أن الأصل والفعل لله سبحانه)[1].

وظاهر من كلام هؤلاء أن الشرك لا يكون باتخاذ الوسائط مطلقاً وإنما يكون باعتقاد الخلق والإيجاد لغير الله وقد تقدم بطلان هذا قريباً.

ثم إن ما قالوه من وجوب صرف كلام مَنْ أسند شيئاً لغير الله إلى المجاز وعدم الاعتقاد بالظاهر يستلزم ألا نكفر أحداً بقول مطلقاً لاحتمال المجاز إما بالحذف وإما بالإضافة وإما بتغير المعنى، ولا معنى لتخصيص الأخذ بالمجاز في قضية دون أخرى لأن قرينة التوحيد الصارفة للكلام عن حقيقته هنا متحققه في كل مَنْ نطق بما هو كفر من المسلمين. هذا من حيث العموم.

وأما من حيث النظر إلى اعتبار المجاز في سؤال غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله فإنه خلاف الواقع الضروري الذي لا يمكن اعتبار المجاز معه.

وهذه أمثلة من الاستغاثات بغير الله يُعلم قطعاً أن تعيين المخلوق بالطلب وإسناد الفعل إليه متحقق ولا بد عند السائل.

من ذلك ما ذكره الشعراني في طبقاته عن أحمد البدوي يقول: (وكان سيدي عبدالعزيز إذا سئل عن سيدي أحمد رضي الله عنه يقول: هو بحر لا يدرك له قرار، وأخباره ومجيئه بالأسرى من بلاد الإفرنج وإغاثة الناس من قُطّاع الطريق، وحيلولته بينهم وبين مَنْ استنجد به لا تحويها الدفاتر رضي الله عنه.

قلت: (يعني الشعراني): وقد شاهدت أنا بعيني سنة خمس وأربعون وتسعمائة أسيراً على منارة عبدالعال رضي الله عنه مقيداً مغلولاً وهو مخبط العقل فسألته عن ذلك فقال: بينما أنا في بلاد الإفرنج آخر الليل توجهت إلى سيدي أحمد فإذا أنا به فأخذني وطار بي في الهواء فوضعني هنا. فمكث يومين ورأسه دائرة من شدة الخطفة)[2].

وعن أحمد البدوي يقول الشعراني أيضاً: (أخبرنا شيخنا الشيخ محمد الشناوي رضي الله عنه أن شخصاً أنكر حضور مولده (أي مولد البدوي) فسلب الإيمان فلم يكن فيه شعرة

---

(١) المرجع السابق ص(١٩٥).

(٢) الطبقات الكبرى ـ للشعراني ـ (١/ ١٦٢-١٦٣). والكتاب مليء بأمثال هذه الحكايات.

تحن إلى دين الإسلام فاستغاث بسيدي أحمد رضي الله عنه فقال: بشرط ألا تعود! فقال نعم، فرد عليه ثوب إيمانه)[1].

وعن البدوي أيضاً ينقل الشعراني قوله: (وعزة ربي ما عصى أحد في مولدي إلا وتاب وحسنت توبته، وإذا كنت أرعى الوحوش والسمك في البحار وأحميهم من بعضهم بعضاً أفيعجزني الله عن حماية من يحضر مولدي)[2].

كل هذا عن رجل واحد وإلا فحكايات المستغيثين بالمخلوقين ونسبتها صراحة لغير الله، واعتقاد أمور لا يمكن بحال أن يقدر عليها إلا الله لا حصر لها.

فهل يقال إن ذلك أيضاً مما يعتبر فيه المجاز؟!

والخلاصة: أن كل ما التزموه هنا من عدم التكفير بما هو كفر إنما هو نتيجة ضرورية لما قرروه في حقيقة التوحيد إذ هو عندهم اعتقادي فقط.

وعلى هذا فلا اعتبار للإرادة التي يلزم عنها العمل في تحقيقه ومسماه.

فكما قالوا في تحقيق الإيمان بالرسول ﷺ أنه مجرد تصديقه فكذلك قالوا في توحيد الله تعالى أنه مجرد اعتقاد وحدانيته في ذاته وصفاته وأفعاله، دون نظر إلى أن مجرد الاعتقاد بذلك لا يكفي في تحقيق التوحيد، بل حقيقة التوحيد وأص ل الدين الذي أرسل الله من أجله الرسل وأنزل الكتب أمر وراء ذلك، ألا وهو إخلاص الدين لله وحده، وعدم مناقضته ذلك بأي قول أو عمل ظاهر سواء كان ذلك الشرك الظاهر من جهة اتخاذ الوسائط في التشفع والطلب، أو كان من جهة صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله تعالى.

ولهذا لما أظهر الله الحق بدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمه الله وكان المتكلمون قد غلبوا على ديار الإسلام وفشا فيها الشرك من الاستغاثة بالأموات والذبح لهم وغير ذلك، اتخذوه عدواً واتهموه بأنه خارجي، وأنه يكفر المسلمين بما ليس كفراً، وأنه يقاتل المسلمين ويستحل دماءهم، ولم تزل افتراءاتهم بالباطل قائمة حتى اليوم، لكن الله قد أخنس دعاتهم بما ظهر وانتشر من الحق بعد أن كان غريباً لا يعرفه إلا القليل من الناس.

* * *

---

(١) المرجع السابق (١/١٦٢).

(٢) المرجع السابق (١/١٦٢).

شرك النية والإرادة والقصد:

لا يمكن أن يعيش الإنسان في هذه الحياة دون أن يكون له غاية يسعىٰ إليها ومراد مطلوب محبوب يكون نهاية أمله، وغاية قصده، وباعث سعيه وكدحه.

وهذه حقيقة نفسية لكل إنسان من حيث هو إنسان، فلا يمكن تخلف ذلك مطلقاً، بل هو من صميم التكوين الفطري الذي خلق الله الإنسان عليه.

وعلى هذا فالناس لا يختلفون من جهة أن بعضهم لهم إرادات وغايات وبعضهم ليس كذلك، وإنما يختلفون في توجيه إراداتهم وما ينشأ عن ذلك من الاختلاف في غاياتهم ومنتهى إرادتهم.

ولهذا كان أصدق الأسماء كما يقول الرسول ﷺ: (الحارث وهمام)[1]. لمطابقة ذلك الوصف لحقيقة النفس الإنسانية وكون كل إنسان حارث عامل همام مريد. بصرف النظر عن كون ذلك الحرث والهم في حق أو باطل. بل مجرد وصفه بذلك هو تقرير للحقيقة كما هي دون أن يستلزم ذلك مدحاً أو ذماً. وإنما يكون المدح والذم بحسب تحديد المراد والغاية التي يختلف الناس فيها.

ومن فضل الله ورحمته أن فطر كل إنسان على توحيده وابتغاء وجهه بحيث يكون ذلك أصلاً يولد عليه كل مولود.

وهذا هو معنى حديث الفطرة وقول الرسول ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[2]. فالفطرة هي الإسلام الذي أصله توحيد الله بالإرادة والمحبة، وأما الأديان المحرفة فهي مخالفة للفطرة وانحراف عن الأصل الذي هو الإسلام.

ولهذا فإن القلب لا يمكن أن يطمئن ويستقر إلاّ إلى ما فطره الله عليه من إرادته ومحبته وحده. وكل إرادة ومحبة لغير الله فهي عذاب وصرف للفطرة عن أصلها مهما يكن المراد المحبوب.

وقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخميصة

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، (٤٩٥٠).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، (١٣٥٨). ومسلم، كتاب القدر، (٢٦٥٨). وأبو داود، كتاب السنة، (٤٧١٤). والترمذي، كتاب القدر، (٢١٣٩).

إن أعطي رضي وإن لم يعطَ سخط. تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش»[1]. مع أنه دعاء بالتعاسة والانتكاس لمن كان عبداً للدنيا فإنه أيضاً تقرير لواقع حاصل، وهو أن كل من كان معبوده المال فلا بد أن يكون حاله من تعاسة إلى تعاسة ومن انتكاس إلى انتكاس لمخالفته لحقيقة فطرته بحب الله وإرادة وجهه وحده.

وهذه الإرادة والمحبة شاملة لحياة الإنسان كلها دون استثناء وهي حقيقة العبودية وتحقيق الألوهية لله تعالى والحكمة من خلق الله للإنسان كما قال تعالى: **﴿وما خَلقتُ الجِّن والإنس إلاّ ليعبُدون﴾** [الذاريات: ٥٦].

ومع أنَّ إرادة الله ومحبته هي الأصل الذي خلق عليه كل إنسان فإن الله قد شاء ـ لحكمة يعلمها ـ أن تكون عبادة الإنسان اختيارية، بحيث يمكن أن يفعل الشر كما يمكن أن يفعل الخير، فخلقه مهيأً لذلك.

قال تعالى: **﴿ونفس وما سوَّاها فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح مَنْ زكَّاها، وقدْ خاب مَنْ دسَّاها﴾** [الشمس: ٧-١٠].

ويقول تعالى: **﴿إنَّا هديناه السبيل إمَّا شاكراً وإمَّا كفورا﴾** [الإنسان: ٣].

ويقول تعالى: **﴿وهديناهُ النجدين﴾** [البلد: ١٠].

ولأجل هذا زين الله الحياة الدُّنيا ليتحقق الابتلاء فلا يخلص لله إلا من تجاوز مغريات الدنيا الفاتنة، وجعل محبوبه ومراده هو الله وحده. وهذا هو معنى كون الجنة محفوفة بالمكاره، وكون النَّار محفوفة بالشهوات.

فالإنسان وهو في الحياة الدنيا بين خيارين، إما أن يريد الله والدار الآخرة، وإما أن تغره الدُّنيا فيكتفي بها وتكون هي مراده ومطلوبه فتشغله شهواتها عن أن يخلص إرادته ومحبته لله.

يقول تعالى: **﴿زُيِّن للناس حُبُّ الشهوات من النِّساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذَّهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدُّنيا والله عنده حسن المآب. قل أؤنبؤكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربِّهم جنَّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد﴾** [آل عمران: ١٤-١٥].

---

(١) رواه البخاري، كتاب الجهاد، (٢٨٨٧).

ويقول تعالى: ﴿إنّا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً﴾ [الكهف: ٧].

ويقول تعالى: ﴿المالُ والبنون زينة الحياة الدُّنيا والباقيات الصالحات خيرٌ عند ربِّك ثواباً وخير أملاً﴾ [الكهف: ٤٦].

ويقول تعالى: ﴿وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها. وما عند الله خير وأبقى أفلا تعقلون﴾ [القصص: ٦٠].

ويقول تعالى حكاية عن مؤمن آل فرعون: ﴿يا قوم إنّما هذه الحياة الدُّنيا متاع وإن الآخرة هي دار القرار﴾ [غافر: ٣٩].

ومجموع هذه الدوافع الفطرية التي خلق كل إنسان على إمكان الاستجابة لها تتلخص في اتباع الهوى، وحب الحياة والاكتفاء بها، واتخاذها غاية ومراداً محبوباً تنتهي عنده الآمال.

إنَّ الإنسان ـ كل إنسان ـ واقع بين هذين الخيارين، إما أن يختار الله والدار الآخرة والنعيم الأبدي الذي هو من علم الغيب، وإما أن يختار الدُّنيا وزينتها وما فيها من نعيم حاضر بحيث تكون الحياة هي كل أمله ونهاية مطلوبه وفي سبيلها يسعى ويكدح.

وهنا حقيقة مهمة وهي أنه لا يمكن الزهد في الدُّنيا إلا بإخلاص الإرادة والمحبة لله وحده، وأن من ضعف إخلاصه لله زاد تعلقه بالدُّنيا ولا بد. فالقلب لا يفرغ عن الإرادة والمحبة مطلقاً فمتى لم تتجه إرادته لله اتجهت لغيره، ومن لم يكن عبداً لله كان عبداً لغيره ولا بد، فالقلب ـ كما تقدم ـ لا بد له من محبوب مراد، ومن لم يشغل نفسه بالحق شغلته بالباطل، وليس الحق إلا بإرادة الله وحده، والباطل كل مراد غيره ليست إرادته لأجله عزّ وجل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (كل من استكبر عن عبادة الله لا بد أن يعبد غير الله، فإن الإنسان حساس متحرك بالإرادة.

وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «أصدق الأسماء حارث وهمام» والحارث الكاسب والهمام مقال من الهم. والهم أول الإرادة. فالإنسان له إرادة دائماً، وكل إرادة فلا بد لها من مراد تنتهي إليه.

فلا بد لكل عبد من مراد محبوب هو منتهى حبه وإرادته، فمن لم يكن الله معبوده

ومنتهى حبه وإرادته بل استكبر عن ذلك فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده غير الله فيكون عبداً لذلك المراد المحبوب، إما المال والجاه، وإما القصور، وإما ما يتخذه إلهاً من دون الله كالشمس والقمر والكواكب والأوثان وقبور الأنبياء والصالحين أو من الملائكة والأنبياء الذين يتخذهم أرباباً أو غير ذلك مما عبد من دون الله.

بل الاستقراء يدل على أنه كلما كان الرجل أعظم استكباراً عن عبادة الله كان أعظم إشراكاً بالله، لأنَّه كلما استكبر عن عبادة الله ازداد فقره وحاجته إلى المراد المحبوب الذي هو مقصود القلب بالقصد الأوَّل، فيكون مشركاً بما استعبده من ذلك)[1].

(ومن لم يكن مخلصاً لله عبداً له قد صار قلبه مستعبداً لربِّه وحده لا شريك له بحيث يكون هو أحب إليه مما سواه، ويكون ذليلاً خاضعاً له وإلاَّ استعبدته الكائنات، واستولت على قلبه الشياطين، وكان من الغاوين إخوان الشياطين، وصار فيه من السوء والفحشاء مالا يعلمه إلاَّ الله، وهذا أمر ضروري لا حيلة فيه)[2].

وهكذا يكون كل إنسان عابداً ولا بد، لأنَّه مريد ولا بد، والإرادة الناشئة عن محبة الله والافتقار إليه هي أصل الألوهية وحقيقة العبادة، فمن لم تكن عبوديته لله كانت لغيره أياً كان ذلك المعبود المراد.

ولهذا جاء في كتاب الله كثيراً المقابلة بين الإيمان بالله والدار الآخرة، وبين الاغترار بالـدُّنيا والاطمئنان إليها. دلالةً على أنَّ من لم تكن عبوديته لله ومراده رضوان الله والدار الآخرة. فإنَّه يكون عبداً ولا بد للدُّنيا، حيث آثرها وأحبها ورضي بها عن الدار الآخرة.

ولهذا سمى الرسول ﷺ محب المال عبداً للدرهم والدينار لأنَّ العبودية عبودية القلب، وأصل العبودية حبّ المعبود واتخاذه غايةً وإلهاً ومطلوباً مراداً.

ولهذا كلُّه كان من انصرف إلى الدُّنيا وآثرها عبداً لها، مشركاً في الألوهية، خالداً في النَّار، ويدل لذلك آيات كثيرة منها:

قول الله تعالى: ﴿من كان يريد الحياة الدُّنيا وزينتها نوفّ إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون، أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النَّار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون﴾ [هود: ١٥-١٦].

---

(١) العبودية ـ للإمام ابن تيمية ـ ص (٣٢).

(٢) المرجع السابق، ص (٤٣).

وقوله تعالى: ﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب﴾ [الشورى: ٢٠].

وقوله تعالى: ﴿من كان يريد العاجلة عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنّم يصلاها مذموماً مدحوراً﴾ [الإسراء: ١٨].

وقوله تعالى: ﴿فأمّا من طغىٰ وآثر الحياة الدُّنيا فإن الجحيم هي المأوىٰ. وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإنَّ الجنَّة هي المأوىٰ﴾ [النازعات: ٣٧-٤١].

وغير ذلك من الآيات ما في معناها كثير.

* * *

ومما ينبغي التأكيد عليه هنا أنه لا بد من التفريق بين شرك الإرادة المستوجب للشرك الأكبر والخلود في النَّار، وبين الشرك الأصغر المستوجب لحبوط العمل وإن لم يكن مخرجاً من الملة.

والضابط الفارق في ذلك هو النظر إلى النيّة والباعث على العمل، فمن كان عمله اتباعاً للهوى مطلقاً وإرادة الدُّنيا أصلاً كان مشركاً شركاً أكبر. ومن كان الباعث له على العمل حبّ الله وابتغاء رضوانه والدَّار الآخرة لكن دخل مع ذلك حب الجاه أو نحو ذلك من أسباب الرياء كان مشركاً شركاً أصغر.

وهو الذي خافه الرسول ﷺ على أمته حيث قال: «إنَّ أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر، قالوا: يا رسول الله وما الشرك الأصغر؟ قال: الرياء»[1].

وهـذا الشرك يحبط العمل وإن لم يكن صاحبه مشركاً شركاً أكبر. لأن شرط العمل المقبول أن يكون خالصاً لله موافقاً للسنة. فلو وافق السنَّة وكان الأصل به إرادة الله لكن دخل فيه الشرك من جهة تزيينه للناس لم يكن مقبولاً.

عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «قال الله تعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك معي فيه غيري تركته وشركه»[2].

وعن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله:

---

(١) أخرجه أحمد (٥/٤٢٨-٤٢٩). وقال العراقي في تخريج الإحياء (٣/٢٩٤) رجاله ثقات.

(٢) رواه مسلم، كتاب الزهد والرقائق، (٢٩٨٥).

أرأيت رجلاً غزا يلتمس الأجر والذكر ما له؟

فقال رسول الله ﷺ: «لا شيء»، فأعادها عليه ثلاث مرات. يقول الرسول ﷺ: «لا شيء» ثم قال: «إن الله لا يقبل من العمل إلاّ ما كان خالصاً وأبتغي به وجهه»[1].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رجلاً قال: يا رسول الله: رجل يريد الجهاد وهو يبتغي عرضاً من عرض الدُّنيا، فقال رسول الله ﷺ: «لا أجر له» فأعاد عليه ثلاثاً، والنبي ﷺ يقول: «لا أجر له»[2].

وعن شداد بن أوس رضي الله عنه قال: «كنَّا نعد الرياء على عهد رسول الله ﷺ الشرك الأصغر»[3].

وعن محمود بن لبيد (وهو من صغار الصحابة) رضي الله عنه قال: (خرج النبي ﷺ فقال: «أيها الناس: إياكم وشرك السرائر» قالوا: يا رسول الله، وما شرك السرائر؟ قال: «يقوم الرجل فيصلي، فيزين صلاته جاهداً لما يرى من نظر النَّاس إليه فذلك شرك السرائر»[4].

فكل هذه الأحاديث تدل على أنَّ الرياء وحب الجاه عند الناس، وتزيين العمل لأجلهم شرك أصغر يحبط معه العمل. وأمَّا صاحبه فلا يكون مشركاً بمجرد ذلك لأنَّ أصل إرادته لله، لكن دخل عليه الشرك في تزيين العمل وتحسينه لا في أصله.

* * *

شرك التقرب والنُّسك:

كل ما ثبت أنَّه عبادة مشروعة وجوباً أو استحباباً فصرفها لغير الله شرك في العبودية، ومن تحقق منه ذلك كان مشركاً، سواء اعتقد مع ذلك استحقاق المعبود للعبادة من دون الله، أو اعتقد أنَّه لا يستحق العبادة لذاته، وإنَّما هو وسيط وشفيع إلى الله.

---

(١) أخرجه النسائي، كتاب الجهاد، (٣١٤٠). وحسنه العراقي في تخريج الاحياء (٤/٣٨٤). وقال الحافظ ابن حجر في الفتح (٦/٢٨) إسناده جيد.

(٢) رواه أبو داود، كتاب الجهاد، (٢٥١٦). والحاكم (٢/٨٥) وصححه، ووافقه الذهبي. واحمد (٢/٢٩٠-٣٦٦).

(٣) رواه الحاكم (٤/٣٢٩). وصححه ووافقه الذهبي.

(٤) أخرجه ابن خزيمة (٩٣٧). والبيهقي في السنن (٢/٢٩٠-٢٩١).

وذلك أن شرك العبادة لا يتضمن الشرك في الربوبية، لأنَّ شرك العبادة متعلق بالإرادة ولازمها من العمل، وأمّا شرك الرُّبوبية فمتعلق بالإعتقاد وإثبات الكمال لله في ذاته وصفاته وأفعاله.

ولهذا ذكر الله عن المشركين أنّهم كانوا مشركين في العبادة مع اعتقادهم بأن الله هو المتفرد بالخلق والإيجاد والرزق، وأن الذين يعبدونهم من دونه ليس لهم من ذلك شيء على جهة الاستقلال عن الله تعالى.

قال تعالى: **﴿قُل من يرزُقكم من السماء والأرض أمَّن يملك السمع والأبْصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميّت من الحي ومن يدبر الأمر، فسيقولون الله، فقل أفلا تتقون﴾** [يونس: ٣١].

فهم يعتقدون أن الله هو المتفرد بتدبير الأمور لكنّهم أشركوا بالله من جهة التوسط في الطلب أو في العبادة. والآيات الدالة على هذا المعنى كثيرة لمن تدبرها.

وهـذا هو معنى قول الله تعـالى عن المشـركين: **﴿ومـا يؤمن أكثـرهم بالله إلاَّ وهم مشركون﴾** [يوسف: ١٠٦].

يقول ابن عباس رضي الله عنه: (من إيمانهم أنهم إذا قيل لهم: من خلق السموات، ومن خلق الأرض، ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون به)[1].

فكمـا أن اعتقـاد أن الله متفرد بالكمال في ذاته وصفاته وأفعاله لا يكفي في تحقيق التوحيد بل لا بد من إرادة الله بالقصد والعمل. فكذلك ليس الشرك محصوراً في الاعتقاد بل هو شامل للشرك في الإرادة المستلزمة للعمل، بل إن الشرك في الإرادة هو حقيقة الشرك الذي أرسل الله الرسل وأنزل الكتب من أجل إخراج النّاس منه إلى توحيده وعبادته وحده، والعبادة ليست مجرد اعتقاد.

وغالب ما يكون من الذبح وتقريب القرابين والنذور لغير الله، فالغاية منه استجلاب الخير واستدفاع الضر ممن عبد بذلك.

وهذا الشرك مع أنّه استغاثة بغير الله تعالى، ففيه عبادة غير الله بالتقرب والنسك الذي لا ينبغي صرفه إلا لله وحده، فهو ضلال وشرك في الطلب والعبادة معاً.

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٥٩٤).

ولهذا ورد كثيراً في كتاب الله نفي أن ينفع المعبودون من عبدوهم، بل ولا أن يضرونهم شيئاً، وأن ذلك كلّه لله وحده، لا يملكه سواه، فلا يطلب غيره ولا يعبد غيره.

يقول الله تعالى: ﴿قُل أتعبدون من دون الله مالا يملكُ لكم ضراً ولا نفعاً﴾ [المائدة: ٧٦].

ويقول تعالى: ﴿قال أفتعبدون من دون الله مالا ينفعُكم شيئاً ولا يضركُم﴾ [الأنبياء: ٦٦].

ويقول تعالى: ﴿وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلكم خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون. إنَّما تعبدون من دون الله أوثاناً وتخلقون إفكاً إنَّ الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقاً فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له إليه ترجعون﴾ [العنكبوت: ١٦-١٧].

ويقول تعالى: ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقاً من السمٰوات والأرض شيئاً ولا يستطيعون﴾ [النحل: ٧٣].

ونحو ذلك من الآيات كثير.

ومن جميع ما تقدّم يتبين أنَّ شرك التقرّب وعبادة غير الله ليس شركاً اعتقادياً يستلزم أن يكون المعبود عند من عبده مستحقاً للعبادة من دون الله، وإنما هو شرك في إرادة غير الله بالعبادة.

ولو كان من تحقق منه ذلك معتقداً أن الله هو الذي يستحق العبادة، وإنما يصرفها لغيره على جهة التوسط إلى الله لكان بذلك مشركاً به سواء كان ذلك التوسط بالشفاعة عنده في قبول العبادة، أو في الشفاعة مطلقاً، أو رجاء نفع المعبود مع اعتقاد أنَّه ليس له التدبير والتصريف، وأنَّ ذلك كلّه لله. لكن لجاه المعبود في كلٍ - بحسب ظن المشرك - تُصرف له العبادة التي هي حق الله الخالص.

وعلى هذا فكما يكون الشرك متعلقاً بالاعتقاد، فكذلك يكون بالإرادة والعمل، ولا فرق.

لكن مرجئة المتكلمين لما ظنّوا أنَّ التوحيد هو مجرد اعتقاد وحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله، وأنَّ ذلك مفهوم الألوهية، التزموا أنَّه لا شرك بالتقرب إلى غير الله بالعبادة إلَّا إذا تضمن اعتقاد استحقاق المعبود للعبادة من دون الله، وأن المعبود متفرد بالخلق والتدبير.

واعتبار الإيمان مجرد اعتقاد أصلٌ عام عندهم في التوحيد وفي الالتزام المجمل بالشريعة.

فكما قالوا هنا أن التوحيد هو اعتقاد وحدانية الرَّب، فكذلك الالتزام بالشريعة هو مجرد اعتقاد أنَّها حق بتصديق الرسول ﷺ.

ولهـذا فإنَّه كما لم يكن عندهم شرك في الطلب والعبادة إلا باعتقاد ما يضاد حقيقة الوحدانية لا بمجرد الشرك باتخاذ الواسطة، فكذلك لم يكن عندهم كفر بالتولي والإعراض وعدم الالتزام بالشريعة ما لم يكن ذلك عن تكذيب وجحود واستحلال، سواء في ذلك ما كان من جهة ترك العمل بالكلية، أو من جهة التشريع المضاد لحقيقة الالتزام المجمل.

وما يهمنا هنا في هذا المبحث هو كلامهم في حقيقة التوحيد والشرك، وأما ما يتعلق بالالتزام المجمل بالشريعة وكلامهم فيه فله مجال آخر.

يقول الكمال بن الهمام في شرح المسامرة: (التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذَّات والصفات والأفعال)(١).

ويقول الكستلي في حاشيته على شرح العقائد النسفية: (حقيقة التوحيد: اعتقاد عدم الشـريك في الألـوهية وخواصها، وأراد بالألوهية على ما صرَّح به: وجوب الوجود والقدم الـذاتي، بمعنى عدم المسبـوقية بالغير. وبخـواصها: مثل تدبير العالم، وخلق الأجسام واستحقاق العبادة، والقدم الزماني مع القيام بنفسه..)(٢).

ويقول الكمال بن الهمام في معنى الألوهية عندهم: (لما ثبت وحدانيته في الألوهية.. ثبت استناد كل الحوادث إليه تعالى) والألوهية: الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكـون معبوداً، وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها، وتسمى خواص الألـوهية، ومنها الإيجاد من العدم، وتدبير العالم، والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه)(٣).

ومن كلامهم يظهر جلياً أن تحقيق شهادة لا إله إلا الله هو اعتقاد تفرد الله ووحدانيته في ذاتـه وصفاته وأفعاله. ولهذا فلا فرق عندهم بين الإله والرَّب ولا بين توحيد الربوبية

---

(١) المسايرة شرح المسامرة، للكمال ابن الهمام، ص (٤٣).

(٢) حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية. ص (٦٣).

(٣) المسايرة شرح المسامرة، للكمال ابن الهمام، ص (٥٨).

وتوحيد الألوهية بل هما بمعنى واحد، بل يظنون كما يظن كثيرون اليوم ممن لا يفرقون بينهما أنهما وصفان مترادفان.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد كلام له عن المراد بالإله وأنه بمعنى المألوه المعبود بحق: (ولكن أهل الكلام الذين ظنّوا أنَّ التوحيد هو توحيد الرُّبوبية، وهو التصديق بأنَّه الله وحده خالق الأشياء؛ اعتقدوا أن الإله بمعنى الآله: اسم فاعل، وأن الإلهية هي القدرة على الاختراع كما يقوله الأشعري وغيره، ممن يجعلون أخص وصف الإله القدرة على الاختراع.

ومن قال: إنَّ أخص وصف الإله هو القدم كما يقوله من المعتزلة قال ما يناسب ذلك في الإلهية..)[1].

وإذا كان التوحيد هو مجرد اعتقاد تفرد الله في ذاته وصفاته وأفعاله وكان الإله هو القادر على الاختراع، فإن مجرد الشرك في الطلب، وفي التقرب إلى غير الله بالعبادة لا يكون شركاً لذاته عندهم ما لم يتضمن شرك الإعتقاد.

وأما ما جاء من إطلاق الشرك فيما يتعلق بشرك الطلب وشرك العبادة والتقرب فلهم فيه تخريجان:

الأول: أن ذلك مقيد بالشرك في الاعتقاد لا بمجرد الإرادة والعمل. وهذا كما قالوا في كفر التولي والإعراض إنَّه مقيد بالتكذيب والاستحلال.

الثاني: أن ذلك شرك لكنَّه شرك أصغر، فهو من المعاصي التي لا يخرج بها فاعلها من الملة. كما قالوا في كفر التولي والحكم بغير ما أنزل الله إنَّه كفر دون كفر.

يقول أحدهم في ذلك: (اجتمعت الأمة على أن الذبح والنذر لغير الله حرام، ومن فعلها فهو عاص لله ورسوله، والذي منع العلماء من تكفيرهم أنَّهم لم يفعلوا ذلك باعتقاد أنها أنداد لله)[2].

ويقول سليمان بن عبد الوهاب في رسالته الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية: (من أين لكم أن المسلم الذي يشهد أن لا إله إلاّ الله وأنَّ محمداً عبده ورسوله إذا دعا غائباً أو

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، (٩/٣٧٧).

(٢) عن كتاب دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عرض ونقض. للأخ عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف، ص (١٩٧).

ميتاً أو نذر له، أو ذبح لغير الله أن هذا هو الشرك الأكبر الذي من فعله حبط عمله وحل ماله ودمه؟. لم يقل أهل العلم من طلب من غير الله فهو مرتد، ولم يقولوا من ذبح لغير الله فهو مرتد)[1].

وقد اشتد الخلاف بين هؤلاء وبين الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله حين بيِّن لهم أنه كما يكون الشرك في الاعتقاد فإنه كذلك يكون باتخاذ الوسائط في الطلب وفي التقرب إلى غير الله بالعبادة ولو لم يكن متضمناً الشرك في الاعتقاد.

ولازم كلامهم هنا: أنَّ من تقرب إلى غير الله بالعبادة لا يكون مشركاً بمجرد ذلك، بل ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن بعض أتباع هؤلاء قد صرَّح بهذا، وأن منهم من كان يسجد للشمس والقمر والكواكب ويصوم لها ويذبح وهو يظن مع ذلك أن توحيده لم ينتقض.

يقول رحمه الله: (وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أنّ الله وحده خالق العالم، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد، ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد.

وكثير من أهل العلم يقول: التوحيد له ثلاث معانٍ، وهو: واحد في ذاته لا قسيم له أو لا جزء له، واحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك. وهذا المعنى الذي تتناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول ﷺ، وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول؛ وليس الحق الذي فيها هو الغاية التي جاء بها الرسول، بل التوحيد الذي أمر به أمرٌ يتضمن الحق الذي في هذا الكلام وزيادة أخرى، فهذا من الكلام الذي لبس فيه الحق بالباطل وكتم الحق.

وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات، ونزَّهه عن كل ما ينزَّه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء، لم يكن موحداً، بل ولا مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له.

والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق، فإذا فسّر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع، واعتقد أن هذا أخص وصف

---

(١) المرجع السابق ص (١٩٨).

الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصّفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله، فإن مشركي العرب كانوا مقرّين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين. قال تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرُهم بالله إلاّ وهم مشركون﴾. [سورة يوسف: ١٠٦].

قال طائفة من السلف: تسألهم من خلق السماوات والأرض فيقولون: الله، وهم مع هذا يعبدون غيره.

وقال تعالى: ﴿قُل لمن الأرض ومن فيها إن كُنتُم تعلمون. سيقولون لله قُل أفلا تذَكَّرون. قل من ربُّ السموات السبع وربُّ العرش العظيم. سيقولون لله خقل أفلا تتقون. قل من بيده ملكوتُ كلّ شيء وهو يجير ولا يُجار عليه إن كنتم تعلمون. سيقولون لله قُل فأنىٰ تسحرون﴾. [سورة المؤمنون: ٨٤ـ٨٩].

وقال تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخّر الشمس والقمر ليقولن الله﴾. [سورة العنكبوت: ٦١].

فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابداً له دون ما سواه، داعياً له دون ما سواه، راجياً له خائفاً منه دون ما سواه، يوالي فيه، ويعادي فيه، ويطيع رسله، ويأمر بما أمر به، وينهى عما نهى عنه. وقد قال تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كلّه لله﴾. [سورة الأنفال: ٣٩].

وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم به وجعلوا به أنداداً، قال تعالى: ﴿أم اتَّخذوا من دون الله شفعاء قُل أولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون. قُل لله الشفاعة جميعاً﴾. [سورة الزمر: ٤٣ـ٤٤]).

(ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إنَّ هذا ليس بشرك، وإنَّما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتها سبباً وواسطة لم أكن مشركاً.

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك، فهذا ونحوه من التوحيد الذي بعث الله به رسله، وهم لا يدخلونه في مسمى التوحيد الذي اصطلحوا عليه)[1].

---

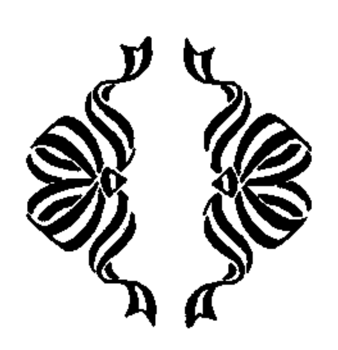
(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٥ـ٢٢٨).

ومن جميع ما تقدم هنا في شرك التقرب والنُسُك، وما سبقه في شرك الطلب ندرك أن مرجئة المتكلمين لا يرونهما شركاً بإطلاق مالم يتضمن ذلك عندهم الشرك في الاعتقاد. أما مجرد شرك الواسطة فلا.

وأصل شبهتهم في ذلك كما سبق بيانه مفصلاً هو أنَّ الشرك باتخاذ الوسائط في الطلب وفي التقرب والنُسك من شرك الإرادة المتعلق بالاستعانة وتعلق القلب بغير الله، وتوجه الإرادة والقصد إلى غير الله.

وعلى هذا لا يكون الشرك عندهم إلا في اعتقاد شريك مع الله في ذاته بإثبات أكثر من رب، أو في صفاته باعتقاد المشابهة بينه وبين مخلوقاته فيها، أو في أفعاله باعتقاد أن لبعض خلقه استقلالاً بالخلق والايجاد.

والرد الجامع عليهم في كل ذلك هو إلزامهم بأن الشرك في الإرادة كالشرك في الاعتقاد ولا فرق، على ما سبق تفصيله.



الفصل الثاني
كفـــر الـــرّد

توطئـــة:

لا بد لتحقيق الإيمان بالرسول ﷺ وبما جاء به من تصديقه والالتزام المجمل بالشريعة باطناً وظاهراً.

وكما أنّه لا يكفي لتحقيق الإيمان مجرد تحقيق الالتزام بالشريعة دون التصديق فكذلك لا يكفي مجرد التصديق دون تحقيق الالتزام الإجمالي.

وذلك أن الإقرار بأن محمداً رسول الله يستلزم قبول ما جاء به تصديقاً وانقياداً لأن قبول ما جاء به ﷺ من الخبر يكفي فيه مجرد الاعتقاد والتصديق، وأما الطلب فلا بد مع التصديق من تحقيق الالتزام كما قال تعالى: **﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾**. [النساء: ٦٤].

وعلى هذا فكفر الرِّد إما أن يكون بالتكذيب والاستحلال المناقض للتصديق، وإما أن تكون بالتولي والإعراض المناقض للالتزام سواء الالتزام الباطن أو الالتزام الظاهر.

وكل هذا داخل في كفر العناد الذي يكون بعد تبيّن الحجة الرسالية وظهورها للمعين بحيث لا يكون تكذيبه واستحلاله ولا تلبسه بما يناقض الالتزام المجمل عن تأول وشبهة يعذر بها.

لكن من قامت عليه الحجة بالرسالة فعاند واستكبر وكذّب الرسول ولم يرض باتباعه قد لا يوفق إلى الهداية ومعرفة الحق بعد جحوده أولاً.

بل إنّ من عقوبة الله للمعاند أن يضله سواء السبيل جزاء وفاقاً لما اختاره هو من ذلك: **﴿قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مداً﴾**. [مريم: ٧٥] فينقلب كفر العناد الذي يكون عن بيِّنة إلى كفر ضلالة أو كفر غواية. بحيث يعلم الكافر آيات الله وتقوم بها الحجة

عليه، لكنّه لا يوفق لقبولها بل يقوم بقلبه ما يحسب معه أنّه على حق، وكذلك المتخاذل عن الطاعة قد يُزيّن له عمله السيء وهذه غاية الخذلان نعوذ بالله من ذلك.

وهذه الأمور العامة لا بُد من تفصيل القول فيها بذكر حقيقة:

١ـ كفر التكذيب والاستحلال.

٢ـ كفر الضلال والغي.

٣ـ كفر التولي والإعراض.

* * *

كفر التكذيب والاستحلال:

لا يكون كفر التكذيب والاستحلال باعتقاد أن الرسول ﷺ كاذب، وإنّما يكون تكذيباً باللسان مع العلم بالحق في الباطن. وذلك أنّ التكذيب لا يتحقق إلا ممن علم الحق فردّه، وأما من لم يتبيّن له الحق، وكان له شبهة وتأوّل فلا يكون مكذباً ولا راداً للحق.

ولهذا نفى الله أن يكون تكذيب الكفّار للرسول ﷺ على الحقيقة والباطن، وإنّما باللسان فقط فقال تعالى: ﴿**فإنّهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون**﴾. [الأنعام: ٣٣] وأثبت لهم اليقين مع جحودهم للحق في الظاهر فقال تعالى: ﴿**وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً**﴾. [النمل: ١٤].

ويشمل كفر التكذيب من كان كافراً كفراً أصلياً قامت عليه الحجة الرسالية فعاند وكذّب الرسول ولم يقبل ما جاء به فهذا كافر ظاهراً وباطناً في أحكام الدُّنيا وأحكام الآخرة كما قال الرسول ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة ـ يهودي ولا نصراني ـ ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلاّ كان من أصحاب النّار»[1].

كما يشمل كفر التكذيب من كان مسلماً ثم طرأ عليه التكذيب للرسول ﷺ جملة وهذا ظاهر، أو بأي شيء مما جاء به بحيث لا يكون ذلك عن شبهة يعذره الله بها.

ويدخل كفر الاستحلال في عموم كفر التكذيب لأن كل طلب ـ واجب أو مستحب ـ يستلزم ابتداء التصديق به إذا قامت به الحجة على المعين.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، (١٥٣).

فإن ارتكب معصية مع اعتقاده أنَّه مخالف فإنه لا يكون قد نقض إيمانه بذلك وإن كان الإيمان ينقص بارتكاب المعاصي.

لكن لو لم يعتقد أن ما جاء به الرسول ﷺ حق مع علمه بالحق في ذلك فإنَّه يكون مستحلاً للمعصية ارتكب مع ذلك المعصية أو لم يرتكبها.

وكفر التكذيب والاستحلال هذا هو حقيقة الكفر عند المرجئة إذ لا يكون الكفر عندهم إلا بما يناقض الاعتقاد والتصديق الذي جعلوه حقيقة الإيمان سواء في توحيد الله تعالى أو قبول ما جاء به الرسول ﷺ حيث أن التوحيد هو توحيد الله في ذاته وصفاته وأفعاله، وكذلك قبول ما جاء به الرسول ﷺ هو اعتقاد أن ما جاء به حق وصدق دون شرط الالتزام.

وقد أخطأوا في قولهم إن الكفر هو التكذيب من وجهين:

الأول: حصرهم الكفر في مجرد التكذيب كما تقدم.

الثاني: ظنَّهم أن التكذيب يقوم بالباطن بحيث ينتفي التصديق عن الكافر.

ولهذا لما فطن بعضهم لهذا التناقض استلزم أن أحكام الكفر على الظاهر فقط مع احتمال تحقق الإيمان في الباطن خاصة في الأفعال والأقوال الكفريَّة التي تناقض الالتزام كمن يسجد لصنم أو يدوس مصحفاً ونحو ذلك.

وأما أغلبهم فعلى أن الكفر لا يجامع التصديق الذي هو حقيقة الإيمان عندهم، فعارضوا بذلك بدائه العقول، إذ من المعلوم أنَّه لا فرق بين العلم الجازم وبين التصديق، وأن العلم الجازم إذا تحقق لا يمكن دفعه عن النفس بمجرد الإرادة، لأن الإرادة تتبعه وهو لا يتبعها، وحاصل كلامهم في هذه المسألة هو التفريق بين التصديق بمعنى العلم الجازم والتصديق بمعنى الاعتقاد، فجعلوا الثاني اختيارياً دون الأول حتى يقولوا: إن الفرق بين مَنْ صدق الرسول ﷺ ولم يؤمن به ـ كعمه أبي طالب مثلاً ـ وبين مَنْ صدقه وآمن به هو الاعتقاد الاختياري الزائد عن التصديق الضروري، والحقيقة أنَّ الكفر الباطن لا يكون بالتكذيب مع العلم بالحق، وإنما يكون بالظاهر فقط مع تحقق التصديق الباطن.

فعلم أن الإيمان لا يمكن أن يكون مجرد التصديق، لانتفاء أن يجتمع الإيمان الباطن مع الكفر الظاهر، وعلم أيضاً أن التصديق الذي هو علم القلب الجازم لا بُد له من لازم وهو عمل القلب لتحقيق الإيمان الباطن، وأن هذا اللازم ليس هو نفس التصديق الذي هو من باب الاعتقاد والمعرفة، وإنما لا بُد أن يكون معه من باب الإرادة الاختيارية.

فإن التزموا أن ذلك من مسمى التصديق لزمهم أنه لا بُدّ في تحقيق الإيمان من العمل الظاهر لأن الإرادة الجازمة بقبول أمر الله لا بد معها من تحقق العمل في الظاهر، وإن قيل بل تكون إرادة جازمة في القلب دون اشتراط عمل في الظاهر رجع الأمر إلى أن الإيمان ليس من باب الإرادة وإنما هو من باب الاعتقاد فقط وهذا هو حقيقة قولهم[1].

* * *

٢ ـ *كفر الضلال والغي:*

الأصل في الكفر مطلقاً أنّه إنما يكون عن عناد واستكبار وإعراض عن الحق بعد معرفته وقيام الحجة به.

ولا يخرج كفر الضلال والغي عن هذه القاعدة. وإن كان في حقيقته النهائية ليس كفر عناد.

وذلك أن الأصل في كفر الضلال والغي أنّه كفر عناد ترتب عليه تحقق الضلال والغي جزاءً وفاقاً على إعراض العبد عن الحق وعدم التزامه بأمر الله ونهيه.

قال الله تعالى: **﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكّرون﴾**. [الجاثية: ٢٣].

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (قوله: **﴿وأضله الله على علم﴾** يحتمل قولين: أحدهما: وأضله الله لعلمه أنه يستحق ذلك. والآخر: وأضله الله بعد بلوغ العلم إليه وقيام الحجة عليه، والثاني يستلزم الأول ولا ينعكس)[2].

والحقيقة أن سياق الآية يدل أن المراد بها المعنى الثاني دون الأول، لأن الإضلال كان نتيجة اتخاذ الهوى إلهاً متبعاً، وإنما المانع من قبول الحق اتباع الهوى.

ولا يعارض هذا المعنى الأول فإن كل شيء لا يكون إلا حسب علم الله وتقديره عزّ وجل، لكن ليس هذا هو المراد بالآية.

ومما يدل على هذا الأصل أيضاً قوله تعالى: **﴿ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا**

---

(١) انظر أيضاً: الكلام عن الفرق بين مرجئة الفقهاء في فصل: كفر دون كفر من هذا الباب. وفصل: العلاقة بين الظاهر والباطن من الباب الثالث.

(٢) تفسير ابن كثير (٤/١٥١).

به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون﴾. [الأنعام: ١١٠].

يقول ابن عباس رضي الله عنه: (لما جحد المشركون ما أنزل الله لم تثبت قلوبهم على شيء وردّت عن كل أمر)[١].

وقال رضي الله عنه في معنى قوله تعالى: ﴿ونذرهم في طغيانهم يعمهون﴾: (أخذلهم وأدعهم في ضلالهم يتمادون)[٢].

ويقول تعالى: ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾. [التوبة: ١١٥].

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (هداهم هدى البيان والدلالة فلم يهتدوا فأضلهم عقوبة لهم على ترك الاهتداء أولاً، بعد أن عرفوا الهدى فأعرضوا عنه فأعماهم عنه بعد أن أراهموه)[٣].

ونتيجة لذلك فلا يكون الإضلال من الله للعباد إلا بعد أن يتبين لهم أن ما هم عليه باطل يلزمهم أن يتقوه ويجتنبوه.

ومما يدل على هذا الأصل قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهُدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾. [النساء: ١١٥].

فالمشاقة لا تكون إلاَّ بعد التبيّن للحجة، وإضلال الله للعبد بتوليه ما تولى من الإعراض عن الحق ومشاقة الرسول إنما تكون أيضاً بعد تبين الحجة.

والأصل في اشتراط قيام الحجة قبل إضلال الله للعبد مبني على أصل آخر وهو: أن من بلغه الحق فلا بُدَّ أن يقبله فيكون من المهتدين به، أو يرده ولا يكون ذلك لمجرد الترك وإنّما يكون إتباعاً للهوى.

وإذا كان الأمر كذلك فإن العبد يكون هو الذي اختار طريق الضلالة والغي بنفسه وآثرها على طريق الهداية، ومقتضى تكليف الله للعبد وكون التكليف يقتضي الإختيار أن يتركه الله وما أراد من سبيل الضلالة.

ولهذا نجد أن الإخبار عن أهل الكتاب وما حصل منهم من التفرق والبغي يأتي مقروناً

(١) تفسير ابن كثير (١٦٦/٢).

(٢) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص (١٠٠).

(٣) المرجع السابق ص (٧٩-٨٠).

في كتاب الله ببيان أن تفرقهم وبغي بعضهم على بعض كان من بعد ما جاءهم العلم كما في قوله تعالى: ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾. [آل عمران: ١٩].

وقوله تعالى: ﴿وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾. [الشورى: ٤٢].

وقوله تعالى: ﴿وما تفرّق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البيِّنة﴾. [البيِّنة: ٤].

وعلى هذا فالسبب في الضلال الذي هو جزاء وعقوبة من الله هو ضلال العبد أولاً برده للحق، وكذلك السبب في الغي هو ترك الالتزام بأمر الله تعالى أولاً.

يقول الله تعالى: ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم﴾. [الصف: ٥] ويقول تعالى: ﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً﴾. [البقرة: ١٠].

فزيغ القلب وضلاله وتحقق الغي فيه إنما هو بسبب زيغٍ وضلالٍ وغيٍ من العبد ابتداءً. ولا يكون ذلك ابتداءً من الله بالعبد.

ويدل لهذا حديث حذيفة رضي الله عنه في عرض فتن الشبهات والشهوات على القلوب وفيه أن الرسول ﷺ قال: «تعرض الفتن على القلوب كالحصير عوداً عوداً، فأي قلب أشربها نكت فيه نكتة سوداء، وأي قلب أنكرها نكت فيه نكتة بيضاء، حتى تصير القلوب على قلبين، على أبيض مثل الصفا، فلا تضره فتنة ما دامت السموات والأرض، والآخر أسود مرباداً كالكوز مُجخياً لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً إلا ما أشرب من هواه»(١).

والقول الجامع في هذه المسألة: أن فساد القلب باتباع الهوى، إما أن يكون متعلقاً برد الحق بعد تبينه اتباعاً للشبهات وهذا منشؤ الإبتداع.

وإما أن يكون بعدم الالتزام إما بترك المأمورات أو بارتكاب المنهيات اتباعاً للشهوات وهذه حقيقة المعصية.

* * *

١ ـ فأما تحقق الضلال في القلب فقد يستولي على القلب بالكلية بحيث ينتفي معه أصل الدين، وقد يكون أصل الدين ثابتاً في القلب مع تحقق الضلال المستوجب للوعيد بالنار

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان، (١٤٤).

الـذي هو وعيد الفرق الهالكة التي لم تخرجها بدعتها إلى الكفر كما قال الرسول ﷺ: «ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ واحدة»[1].

وقد ذكر الله عز وجل عن المنافقين أنهم قد ضلوا وأنّه قد ختم على قلوبهم فلا يؤمنون.

وضرب لهم مثلاً فقال تعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنـورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون. صمٌ بكمٌ عُميٌ فهم لا يرجعون﴾. [البقرة: ١٧-١٨].

فهؤلاء المنافقون الذين بان لهم الحق وقامت عليهم الحجة فتركوها اتباعاً لأهوائهم، كمثل الذي استوقد ناراً يستضيء بها فلما تحقق ذلك له وأبصر انطفأت تلك النار فحصل له من الظلمة مكان النور الذي كان فيه ما هو شبيه بحال المنافقين الذين اتبعوا أهواءهم وتركوا النور الذي أنزل الله على نبيه ﷺ فأعقبهم ذلك ضلالاً بعد الهداية به ومعرفته.

يقول ابن عباس رضي الله عنه: (هم قوم كانوا على هدى ثم نزع منهم فعتوا بعد ذلك)[2].

ويقول عبد الرحمن بن زيد بن أسلم رحمه الله: (هذه صفة المنافقين، كانوا قد آمنوا حتى أضاء الإيمان في قلوبهم كما أضاءت النار لهؤلاء الذين استوقدوا ناراً ثم كفروا فذهب الله بنورهم فانتزعه كما ذهب بضوء هذه النار فتركهم في ظلمات لا يبصرون)[3].

ولهذا ختم الله المثل بقوله: ﴿صمٌ بكمٌ عُميٌ فهم لا يرجعون﴾أي لا يرجعون إلى الإيمان الذي تركوه.

قال ابن عبـاس رضي الله عنه: (أي لا يرجعون إلى الهدى)[4] وقال قتادة: (أي لا يتوبون ولا هم يذكرون)[5].

ثم يأتي مثل آخر يصور حقيقة نفوس المنافقين واضطرابهم وعدم قرارهم على شيء يقول تعالى: ﴿أو كصيِّب من السماء فيه ظلماتٌ ورعدٌ وبرقٌ يجعلونَ أصابعهم في آذانهم

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب السنة (٤٥٩٦). والترمذي، كتاب الإيمان، (٢٦٤٢)، وقال حديث حسن صحيح.

(٢) تفسير ابن كثير (١/٤٥).

(٣) المرجع السابق (١/٥٥).

(٤، ٥) المرجع السابق (١/٥٥).

من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين. يكاد البرقُ يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا..﴾. [البقرة: ١٨-١٩].

فهم في شكوك وحيرة وضلال وتردد بين الإيمان والنفاق، وبين أن يلتزموا بالحق والهدى أو يتبعوا أهواءهم فلا يقر لهم في ذلك قرار ولا يجتمع لهم الأمران.

يقول ابن عباس رضي الله عنه: (كلما ظهر لهم من الإيمان شيء استأنسوا به واتبعوه، وتارة تعرض لهم الشكوك أظلمت قلوبهم فوقفوا حائرين)[1].

ثم إن عقوبة الله للمعرض عن الحق إيثاراً للهوى واستحساناً لما يعرض له في ذلك من الشبهات أن يجازيه الله عز وجل باعتقاد أن الباطل الذي هو عليه إنما هو الحق فضلاً عن عدم معرفته بالحق، وهذا غاية ما يكون من الضلال إذ هو ضلال مركب اجتمع فيه الجهل بالحق واعتقاد الباطل حقاً.

وفي مثل هذا جاء قوله تعالى: **﴿ومن يعشُ عن ذكرِ الرحمن نُقَيِّض له شيطاناً فهو له قرين وإنهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنَّهم مهتدون﴾** [الزخرف: ٣٦-٣٧].

والذي يعشو عن ذكر الله هو الغافل المعرض المتعامي عنه مع ظهور الحق وقيام الحجة عليه به. فجزاؤه أن يُقيضّ الله له شيطاناً يزيده ضلالاً ويحسّن له ما هو فيه من الباطل حتى يحسب أنّه الحق والهدى.

وعن هذا أيضاً يقول الله تعالى: **﴿قل هل ننبّئكُم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً﴾**. [الكهف: ١٠٣-١٠٤].

فهؤلاء أعظم الناس خسراناً وأشدهم ضلالاً لأنهم مع ضلالهم يعتقدون في نفوسهم أنهم محسنون وأنهم على الحق جزاءً وفاقاً لهم لاسترسالهم مع شبهاتهم وأهوائهم حتى أصبحت لهم سجية وطبعاً لازماً لا يعرفون غيره ولا يرون الحق في سواه.

وسياق الآيات يدل على أن جزاءهم بذلك إنما كان نتيجة إعراضهم أولاً. فقد قال تعالى قبل ذلك: **﴿الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لا يستطيعون سمعاً..﴾**. [الكهف: ١٠١].

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله في معنى الآية: (أي تغافلوا، وتعاموا وتصاموا عن قبول

---

(١) المرجع السابق (٥٦/١).

الهداية واتباع الحق، كما في قوله تعالى: ﴿ومن يعشُ عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين﴾ وقال ههنا: ﴿وكانوا لا يستطيعون سمعاً﴾ أي لا يعقلون عن الله أمره ونهيه)[1].

ومما جاء في نفس هذا المعنى السابق قول الله تعالى: ﴿فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون﴾. [الأعراف: ٣٠].

وقد تقدم أنه لا تحق الضلالة بالعبد إلا بسبب منه حين يعرض عن الحق ويتبع هواه وأن الإضلال لا يكون ابتداءً من الله بالعبد دون سابق اختيارٍ منه.

يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي رحمه الله في معنى قوله تعالى: ﴿وفريقاً حق عليهم الضلالة﴾: أي وجبت عليهم الضلالة بما تسببوا لأنفسهم وعملو بأسباب الغواية)[2].

ولأجل ما وقع فيه هؤلاء من الشرك باتخاذ الأنداد من دون الله عن علم وبيِّنة حقَّت عليهم الضلالة حتى بلغ بهم الأمر أن يعتقدوا أنَّهم في شركهم ذلك على حق وأنَّهم مهتدون.

فالضلالة لم تحق عليهم إذن قبل التسبب منهم، بل كانوا قد أشركوا عن علم وبيِّنة ثم بلغ بهم الحال إلى أنَّهم كانوا مشركين عن جهل وغفلة جزاء لهم على شركهم الأول.

هذا بإيجاز عن الكفر الباطن من جهة الضلال.

* * *

٢ـ وأما الكفر من جهة الغيّ فسببه كما تقدم عدم الالتزام بالأمر إما بترك المأمور به، وإمَّا بفعل المنهي عنه الذي يورث بالتالي خذلان الله للعبد عن الطاعة وتزيين ذلك له.

وذلك أن من ارتكب الخطايا وأصر عليها قد تحيط به وتستولي على قلبه وتطمسه حتى لا يبقى فيه ذرة من إيمان.

وفي هذا يقول الرسول ﷺ: «إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكتت في قلبه نكتة سوداء، فإذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه، وإن عاد زيد فيها حتى تعلوا قلبه، وهو الرَّان الذي

---

(١) تفسير ابن كثير (١٠٧/٣).

(٢) تفسير كلام المنان، عبد الرحمن السعدي، (١٨/٣).

ذكره الله ﴿كلاّ بلْ رانَ على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾. [سورة المطففين: ١٤][(١)]

يقول الإمام ابن جرير في معنى الحديث: (أخبر رسول الله ﷺ أن الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلفتها، وإذا أغلفتها أتاها حينئذٍ الختم من قبل الله تعالى والطبع فلا يكون للإيمان إليها مسلك، ولا للكفر عنها مخلص)[(٢)].

يقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (كلما أذنب نكت في قلبه نكتة سوداء حتى يسود القلب كلّه)[(٣)].

ويقول مجاهد رحمه الله عن الرَّيْن: (هو الذنب على الذنب حتى تحيط الذنوب بالقلب وتغشاه فيموت القلب)[(٤)].

وقال الأعمش: (أرانا مجاهد بيده فقال: كانوا يرون أن القلب في مثل هذه (يعني الكف) فإذا أذنب العبد ذنباً ضم منه، وقال بإصبعه الخنصر هكذا، فإذا أذنب ضم، وقال بأصبع أخرى، فإذا أذنب ضم وقال بإصبع أخرى هكذا، حتى ضم أصابعه كلها ثم قال: يطبع عليه بطابع، وقال مجاهد: كانوا يرون أن ذلك الرين)[(٥)].

ويقول الفراء عن معناه: (كثرت المعاصي والذنوب منهم، فأحاطت بقلوبهم فذلك الرين عليها..)[(٦)].

ومن عقوبة الله للمتخاذل عن الطاعة أن يخذله الله عنها فلا يريدها جزاءً له على إعراضه الأول عن التزامها.

ومن ذلك ما جاء في شأن المنافقين الذين اعتذروا عن الخروج مع رسول الله ﷺ إلى تبوك ولا عذر لهم. قال تعالى عنهم: ﴿ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين﴾. [التوبة: ٤٦].

يقول ابن عباس رضي الله عنه: (يريد خذّلهم وكسّلهم عن الخروج. وقال في رواية: حبسهم)[(٧)].

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب التفسير، (٣٣٣١). وقال حديث حسن صحيح. وابن ماجه، كتاب الزهد، (٤٢٤٤). وأخرجه الحاكم (٢/٥١٧). وقال صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

(٢) جامع البيان، لابن جرير، (١/١١٣).

(٣) شفاء العليل، لابن القيم، ص (٩٤).

(٤) المرجع السابق والصفحة.

(٥) تفسير ابن كثير (١/٤٧).

(٦) معاني القرآن، للفراء، (٣/٢٤٦).

(٧) شفاء العليل ـ لابن القيم، ص (١٠١).

وذلك أن الله أمرهم بالخروج ولا يأمر إلا بما يحبه، لكنهم تخاذلوا عن ذلك فخذلهم الله وعلم أنهم لو خرجوا لكان في خروجهم مفسدة، وهي إشاعة الفتنة بين المؤمنين كما قال تعالى: **﴿لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالاً ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سمَّاعون لهم﴾**. [التوبة: ٤٧].

وعلى هذا فلو خرجوا لم يكن خروجهم طاعة وقد علم الله منهم ذلك فثبطهم عن الخروج، لكنهم لو استجابوا أول الأمر وانقادوا لوفقهم الله تعالى وقبل منهم ذلك وكان ذلك منهم طاعة لله تعالى.

ولا يكفي مجرد الخذلان والتثبيط بل قد يصل الأمر إلى التزيين للمعصية والإعراض عن الطاعة، لأن العاصي إنما أصر على معصيته وأعرض عن الامتثال لأمر الله استحساناً لما فعل فيوليه الله ما تولى عقاباً له وجزاءً وفاقاً على ما حصل منه من ذلك.

يقول تعالى: **﴿أفمن زُيِّن له سوء عمله فرآه حسناً فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾**. [فاطر: ٨].

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (تزيينه سبحانه للعبد عمله السيء عقوبة منه له على إعراضه عن توحيده وعبوديته وإيثار سيء العمل على حسنه، فإنه لا بد أن يُعرِّفه سبحانه السيء من الحسن فإذا آثر القبيح واختاره وأحبه ورضيه لنفسه زيَّنه سبحانه له وأعماه عن رؤية قبحه بعد أن رآه قبيحاً، وكل ظالم وفاجر وفاسق لا بد أن يريه الله تعالى ظلمه وفجوره وفسقه قبيحاً فإذا تمادى عليه ارتفعت رؤية قبحه من قلبه فربما رآه حسناً عقوبة له، فإنه إنما يكشف له عن قبحه بالنور الذي في قلبه وهو حجة الله عليه، فإذا تمادى في غيه وظلمه ذهب ذلك النور فلم ير قبحه في ظلمات الجهل والفسوق والظلم. ومع هذا فحجة الله قائمة عليه بالرسالة وبالتعريف الأول)[1].

وهكذا يكون حال العاصي المُصِّر على معصيته الذي لا يمحوها بتوبة واستغفار تجتمع عليه الذنوب حتى تهلكه وتطمس نور إيمانه، كما انطمس إيمان المبتدع بالشبهات التي آثرها على الحق الذي عرفه وقامت به الحجة عليه، وقد يخرج كل منهما إلى الكفر الأكبر والعياذ بالله وهو مع ذلك يظن أنه يحسن صنعاً قال تعالى: **﴿من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً﴾**. [الكهف: ١٧].

* * *

(١) المرجع السابق، ص (١٠٣-١٠٤).

ولا بد بعد كل هذا من التأكيد على أن كفر الضلال والغي مما لا يمكن الحكم به على المعين في الظاهر وإنما هو من أحكام الباطن، فإنه ليس كل من ابتدع بدعة واعتذر فيها بشبهة يكون غير معذور بذلك، بل قد يكون مخطئاً مجتهداً مأجوراً، وقد يكون غير مأجور إذا لم يجتهد في دليل شرعي ولا آثم إذا لم يبلغه الحق، وقد يكون غير معذور ولا يمكن التفريق بين هؤلاء في الظاهر.

كما ينبغي التفريق بين فهم الدلالة الذي تقوم به الحجة وبين فهم الهداية والتوفيق الذي من حرمه ضل، فليس كل من حرم فهم الهداية يكون ولا بد ممن لم يفهم الحجة. وحكم التكفير متعلق بقيام الحجة على المعين ولا تكون الحجة قائمة عليه إلا إذا فهمها ولم تكن له شبهة في عدم قبولها. وعلى هذا فلا يقال إن بلوغ الحجة وقيامها شيء وفهمها شيء آخر إذا كان المراد بالفهم فهم الدلالة فإنه إنما تقوم الحجة به، أما فهم الهداية فشيء آخر غير قيام الحجة وبلوغها.

كما لا يمكن الحكم على من أصر على المعاصي ـ حاشا الصلاة ـ بالكفر مع أنه قد يكون في الباطن ممن استولى الرَّان على قلبه فطبع عليه ويكون على الحقيقة كافراً، لكن للظاهر أحكاماً منضبطة لا بد من تحقيقها، وليس كل من كان كافراً في الباطن يحكم بكفره في الظاهر، بل الناس إما كافر، وإما مؤمن، وإما منافق مسلم في الظاهر كافر في الباطن.

وأمر آخر وهو أن خطر الشبهات والشهوات وقضاء الله فيهما بالإضلال والغي لا ينحصر في الكفر الأكبر، بل يعم ما دون ذلك كما تبين مما سبق من عدم التفريق بين الكافر والمؤمن المبتدع أو العاصي من جهة جزاء الله لكل منهما بما يستحق من الضلال والغي.

* * *

٣ـ كفر التولي والإعراض:

وحقيقته مناقضة الالتزام الإجمالي بالشريعة الذي هو من أصل الدين ويتحقق ذلك بعدم التسليم لحكم الله والرضى به في الباطن ولو تحقق الالتزام الظاهر، وذلك هو كفر المنافقين، ولا خلاف في حكمهم وأنهم كفّار في الباطن ولو حكمنا لهم بالإسلام في الظاهر.

وإنما الخلاف في الالتزام الظاهر فمن كان العمل عنده داخلاً في حقيقة الإيمان ومسماه كان الالتزام الظاهر شرطاً في تحقيق أصل الدين. وتبعاً لذلك فإنه كما يكون الكفر

بعدم تحقيق الالتزام الباطن فكذلك يكون الكفر أيضاً بعدم تحقيق الالتزام الظاهر.

لكن ما معنى الالتزام الإجمالي في الظاهر عند أهل السنة؟

تتلخص المسألة عندهم في أنه إذا كان العمل الظاهر داخلاً في مسمى الإيمان وحقيقته فإنه مشروط من حيث الجملة لتحقيق أصل الدين والنجاة في الآخرة من جهة. كما أن الالتزام بغير الشريعة ينقض أصل الدين من جهة أخرى. فلا بد إذن من الالتزام بجنس العمل وما دل الدليل على أن تاركه يكفر على الخصوص.

ومعنى ذلك أن هناك فرقاً بين الالتزام المجمل وبين الالتزام التفصيلي، فليس من ترك بعض الواجبات والفرائض أو ارتكب بعض المحرمات والكبائر يكون قد نقض الالتزام الإجمالي. بل ذلك مما ينقص به الإيمان لكن لا ينتفي بالكلية. وأما تارك الصلاة فكافر على الصحيح.

وهنا وقعت الشبهة لمن خالف أهل السنة فزعموا أن لا فرق بين ترك جنس العمل وترك بعضه، وأن العمل إذا كان داخلاً في أصل الدين وحقيقة الإيمان فإن ترك بعضه يعني ا نتفاءه بالكلية، ولهذا نفى المرجئة أن يكون العمل بالكلية داخلاً في مسمى الإيمان فراراً من هذا الالتزام.

كما أن أصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام التزموا تكفير من خالف ما جعلوه من الالتزام الظاهر حداً أدنى للإسلام. وهؤلاء سبق تفصيل شبهتهم والرد عليها وبقي القول هنا في بيان منهج المرجئة في هذه القضية وموقف أهل السنة منهم.

وهنا يقال: إن المرجئة لما قرروا أن العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان التزموا أن من ترك العمل بالكلية ليس كافراً. وأن من ناقض الالتزام الظاهر بمجرد العمل لا يكفر أيضاً بل لا بد في الحالين من إظهار ما يدل على كفره بالنطق الدال على الاستحلال والتكذيب وأن مجرد الرد بالعمل سواء كان ذلك بالترك أو بالفعل لا يكون كفراً لذاته مطلقاً. وقبل بيان شبهتهم وردها بالتفصيل لا بد من رد مجمل عليها وهو أن يقال:

إن هناك فرقاً بين أصل الالتزام وبين مقتضياته ولوازمه فإن من ترك بعض الواجبات لا شك أنه قد خالف حقيقة الالتزام الواجب وأن إيمانه قد نقص بذلك لكنه مع ذلك لم يهدم أصل التزامه. فإذا لم يلتزم بالعمل بالكلية فلا يمكن أن يكون محققاً للالتزام الإجمالي

الباطن لأنه حينئذٍ يكون موصوفاً بأنه غير ملتزم بالشريعة في الظاهر وأنه ملتزم بها في الباطن وهذا تناقض لا يمكن بحال.

وكذلك من ارتكب بعض الكبائر فلا شك أنه قد خالف حقيقة الالتزام الواجب وأن إيمانه ينقص بذلك لكنه مع ذلك لم يرتكب ما يناقض أصل التزامه المجمل فلا يكفر. لكنه إذا التزم بغير الشريعة فقد ناقض أصل التزامه الإجمالي ولا يمكن حينئذٍ أن يقال إنه ملتزم بغير الشريعة في الظاهر وهو نفسه ملتزم بالشريعة في الباطن بل هذا أيضاً تناقض يستحيل تصوره.

فلا بد إذن من بيان أن ترك جنس العمل كفر لذاته كما أن الالتزام بغير الشريعة كفر لذاته أيضاً من غير شرط التكذيب والاستحلال في كلٍ:

* * *

أولاً: نقض الالتزام الإجمالي من جهة الترك:

الخلاف بين أهل السنة والمرجئة هنا يتحدد في عدم تفريق المرجئة بين ترك جنس العمل وترك بعضه.

ولما التزم المرجئة أن من ترك بعض العمل لا ينقص إيمانه قالوا وكذلك من ترك العمل بالكلية يمكن أن يكون مؤمناً كامل الإيمان. وإنما يكفي لتحقيق الالتزام في الظاهر مجرد الإقرار الذي هو عندهم إعلان وإخبار عن الإيمان الباطن.

وبدهي أنه إذا أمكن أن يكون تارك العمل بالكلية مؤمناً كامل الإيمان. فإنه لا يحكم بكفره وخروجه من الملة لأن تحقق الإقرار يمنع من ذلك عندهم.

يقول اللقاني في شرح الجوهرة: (المختار عند أهل السنة في الأعمال الصالحة أنها شرط كمال للإيمان، **فالتارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شك في مشروعيتها مؤمن فوت على نفسه الكمال، والآتي بها ممتثلاً محصل لأكمل الخصال)**.

إلى أن قال في شرح قول الناظم: (والإسلام اشرحن بالعمل): (والإسلام اشرحن حقيقته بالعمل الصالح. أعني امتثال المأمورات واجتناب المنهيات، **والمراد الإذعان لتلك الأحكام وعدم ردها سواء عملها أم لم يعملها)**[1].

---

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، اللقاني، ص (٤٧).

ويقول أيضاً في بيان أن مجرد الإقرار يكفي لتحقيق الالتزام في الظاهر وأن العمل ليس شرطاً في ذلك: (إعلم أن المدار في الإسلام على الإذعان للمذكورات[1] وهو ظاهر في غير النطق، وأما هو فلا بد من حصوله.

ثم هو يفيد الإذعـان برسالة سيدنا محمد ﷺ **فبالجملة: كلمة الشهادتين تكفي عن نفسها وغيرها**، كالشاة من الأربعين تزكي نفسها وغيرها)[2].

ويقول البغدادي في بيان حقيقة الإيمان عندهم وأن الكفر لا يكون بالرد، وإنما هو اعتقادي فقط: (الطاعات عندنا أقسام: أعلاها يصير بها المطيع عند الله مؤمناً ويكون عاقبته لأجلها الجنة إن مات عليها. وهي معرفة أصول الدين في العدل والتوحيد والوعد والوعيد والنبوات والكرامات ومعرفة أركان شريعة الإسلام. وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر.

والقسم الثاني: إظهار ما ذكرنا باللسان مرّة واحدة وبه يسلم من الجزية والقتال والسبي والاسترقاق، وبه تحل المناكحة واستحلال الذبيحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين والصلاة عليه وخلفه.

والقسم الثالث: إقامة الفرائض واجتناب الكبائر وبه يسلم من دخول النار[3] ويصير به مقبول الشهادة.

والقسم الرابع منها: زيادة النوافل. وبها يكون له الزيادة في الكرامة والولاية.

والمعاصي أيضاً أقسام: قسم منها كفر محض كعقد القلب على ما يضاد القسم الأول من أقسام الطاعات أو الشك فيها أو في بعضها، ومن مات على ذلك كان مخلداً في النار.

والقسم الثاني منها: ركوب الكبائر أو ترك الفرائض من غير عذر وذلك فسق سقط[4] به الشهادة.

وفيه ما يوجب الحد أو القتل أو التعزيز وهو مع ذلك مؤمن إن صح له القسم الأول من الطاعات[5] خلاف قول الخوارج أنه كافر وخلاف قول القدرية أنه لا مؤمن ولا كافر. وربما

---

(١) يقصد أركان الإسلام.

(٢) المرجع السابق ص (٣/٤٥).

(٣) يقصد أنه لا يكون من أهل الوعيد.

(٤) هكذا، ولعلها: تسقط.

(٥) لاحظ أن القسم الأول مجرد اعتقاد كما هو الأصل في مفهوم الإيمان عندهم.

غفر الله له بلا عقاب، وإن عاقبه على ذنبه لم يكن عقابه مؤبداً ومآل أمره الثواب في الجنة بفضل الله ورحمته)[1].

وملخص كلام البغدادي هنا: أن لما سماه الطاعات عنده ثلاث مراتب هي الاعتقاد والإقرار والعمل، وأن لما سماه المعاصي مرتبتان هما ما يضاد الاعتقاد فيكون كفراً وترك العمل وهذا عنده ليس بكفر. وأما الإقرار فمشروط عنده مرة واحدة لأن الغاية منه مجرد إجراء الأحكام الدنيوية بإظهار الاعتقاد الباطن.

وبهذا يظهر أن من ترك العمل بالكلية فهو عنده مؤمن، وفي أحكام الدنيا مسلم إذا أظهر مجرد الإقرار مرة واحدة، لأن الإيمان عنده اعتقادي فقط.

ويقول ملا علي قاري في بيان أنه يكفي في الإسلام ابتداءً واستمراراً مجرد الإقرار، وأما العمل فمن الكمال: (الإيمان مختص بالانقياد الباطني والإسلام مختص بالإنقياد الظاهري كما يشير إليه قوله تعالى: **﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم﴾**، [الحجرات: ١٤]. وكما يدل عليه حديث جبريل عليه السلام حيث فرّق بين الإيمان والإسلام بأن جعل الإيمان محض التصديق والإسلام: هو القيام بالإقرار، وعمل الأبرار في مقام التوفيق)[2].

ومراد ملا علي قاري هنا أن وصف الإسلام يثبت ويبقى ثابتاً للمعين بمجرد الإقرار، وأن ذلك حقيقة الإسلام. وعنده كما عند جميع المرجئة أن العمل شرط كمال لمن أراد مقام الأبرار ودرجة الإحسان، فلا يكون العمل حينئذٍ معتبراً في الالتزام، ولا يكون تاركه بالكلية كافراً.

وإذا علمنا جميع ما تقدم من حقيقة منهج المرجئة وما افترضوه من أن من أقر ولم يلتزم بأي عمل لا يكفر، ندرك مدى الانحراف الذي وصل إليه هذا الاتجاه، ومدى الهوة التي وقع فيها أصحاب هذا الفكر في تصورهم لحقيقة الدين، وأنه يكفي في تحقيقه مجرد إعلان التصديق بالإقرار مرة في العمر.

وفي هذا جهل فاضح بحقيقة ما أرسل الله له الرسل وأنزل به الكتب، إذ كيف يتحقق الإيمان بالرسول مع ترك طاعته بالكلية والله تعالى يقول: **﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع**

(١) أصول الدين للبغدادي ص(٢٦٨-٢٦٩).

(٢) شرح الفقه الأكبر ص (١٣٠-١٣١).

بإذن الله﴾. [النساء: ٦٤].

هذه هي الحكمة من إرسال الرسل، ومن نفى أن تكون طاعة الرسول غير لازمة بالكلية فقد ناقض أصل الحكمة من إرسال الله لهم.

ولهذا علق الله الكفر بعدم طاعة الرسول فقال تعالى: ﴿قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين﴾. [آل عمران: ٣٢].

. ومعلوم بداهة أن طاعة الرسول لا تتحقق بمجرد الإقرار، وإنما هي الالتزام بالعمل.

ولهذا قرن الله في كتابه كفر التولي بكفر التكذيب لأنه غيره، فكفر التولي إنَّما يكون عن الطاعة، وكفر التكذيب متعلق بالاعتقاد، ولكن هما في الدرجة سواء يقول تعالى: ﴿فلا صدق ولا صلى ولكنْ كذَّب وتولى﴾. [القيامة: ٣١-٣٢] كما قال تعالى: ﴿لا يصلاها إلا الأشقى الـذي كذَّب وتـولى﴾. [الليل: ١٥-١٦] وقال تعالى حكاية عن موسى وهارون عليهما السلام: ﴿إنَّا قد أوحي إلينا أنَّ العذاب على من كذَّب وتولى﴾. [طه: ٤٨].

فعلم من هذا أن المتولي عن الطاعة كافر كما أن المكذب كافر، والتولي إنما يكون عن الطاعة كما قال تعالى: ﴿ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً﴾ [الفتح: ١٦].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (التولي ليس هو التكذيب بل هو التولي عن الطاعة فإن الناس عليهم أن يصدقوا الرسول فيما أخبر ويطيعوه فيما أمر، وضد التصديق التكـذيب وضـد الطاعة التولي فلهذا قال: ﴿فلا صدّق ولا صلّىٰ ولكن كذَّب وتولى﴾. [القيامة: ٣١-٣٢].

وقد قال تعالى: ﴿ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين﴾. [النور: ٤٧] فنفى الإيمان عمن تولى عن العمل، وإن كان قد أتى بالقول).

إلى أن قال:

(ففي القرآن والسنة من نفي الإيمان عمن لم يأت بالعمل مواضع كثيرة، كما نفى فيها الإيمـان عن المنافق، وأما العالم بقلبه مع المعاداة والمخالفة الظاهرة فهذا لم يسَم قط مؤمناً، وعند الجهمية إذا كان العلم في قلبه فهو مؤمن كامل الإيمان، إيمانه كإيمان النبيِّين،

ولو قال وعمل ماذا عسى أن يقول ويعمل، ولا يتصور عندهم أن ينتفي الإيمان إلا إذا زال ذلك العلم من قلبه)[1].

* * *

حكم ترك الصلاة:

تقرر فيما سبق حكم من ترك الالتزام بالعمل الظاهر، وأنه لا يكون مؤمناً لاشتراط ذلك في تحقيق أصل الدين الذي لا تكون النجاة يوم القيامة إلا به، وتقرر أيضاً أن المراد باشتراط العمل الظاهر لتحقيق الإيمان هو الالتزام المجمل بالعمل.

لكنه قد وردت نصوص في حكم ترك الصلاة وعدم الالتزام بها على الخصوص ولو مع الالتزام بغيرها من الأعمال، ومجمل دلالة هذه الأدلة الحكم بكفر تارك الصلاة الكفر الأكبر المخرج من الملّة.

ومن هذه الأدلـة:

١ـ قول الرسول ﷺ: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر»[2].

ووجه دلالة الحديث على كفر تارك الصلاة الكفر الأكبر أن الرسول ﷺ قد جعل الصلاة عهداً بين المسلمين وغيرهم، والمراد بالعهد هنا: الحد الذي يميز المسلمين عن غيرهم من الكفار.

وعلى هذا فمن لم يلتزم بذلك العهد فليس من المسلمين، وإذا لم يكن منهم كان كافراً كفراً أكبر مخرجاً من الملّة.

ولا يتصور على هذا أن يكون المراد بالكفر في الحديث الكفر الأصغر، لأنّه لا يكون حداً فاصلاً بين المسلمين والكفّار، بل الكافر كفراً أصغر من المسلمين ولو انتفى عنه وصف الإيمان الواجب.

ولهـذا كانت الصـلاة شعاراً ودلالة تميز المسلمين عن الكفار في أحكام الدنيا وفي الآخرة أيضاً، وفي ذلك يقول الرسول ﷺ: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا

---

(١) الإيمان، لابن تيمية ص(١٣٦-١٣٧).

(٢) رواه الترمذي، كتاب الإيمان، (٢٦٢٣). والنسائي، كتاب الصلاة، (٤٦٣). والحاكم (١/٧). وصححه ووافقه الذهبي.

فذلك المسلم»[1] هذا في الدنيا.

وأما في الآخرة فقد ذكر الرسول ﷺ أن أمته يأتون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء وأنه يعرفهم بذلك[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (فدل ذلك على أن من لم يكن غراً محجلاً لم يعرفه النبي ﷺ، فلا يكون من أمّته)[3].

* * *

٢ـ ومما يدل أيضاً على كفر تارك الصلاة قوله ﷺ فيما رواه عنه جابر رضي الله عنه: «بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة».

وهذا كالحديث الأول، فقد جعل الرسول ﷺ الحد بين الإسلام والكفر ترك الصلاة، فمن التزم بالصلاة فهو مسلم، ومن تركها فهو كافر.

ولا يقال هنا: لِمَ لا يكون المراد بالكفر والشرك في الحديث الكفر والشرك الأصغر؟

وذلك لأنَّ الكفر والشرك هنا قد جاءا معرفين بـ (ال) التعريف الدالة على التخصيص والتحديد، فالمراد بالكفر على هذا: الكفر الأكبر المخرج من الملة لا مطلق الكفر الذي قد يدخل فيه الكفر الأصغر عند التعميم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (ليس كل من قام به شعبة من شعب الكفر يصير بها كافراً الكفر المطلق حتى تقوم به حقيقة الكفر، كما أنه ليس كل من قام به شعبة من شعب الإيمان يصير بها مؤمناً حتى يقوم به أصل الإيمان وحقيقته. وفرق بين الكفر المعرَّف باللّام كما في قوله ﷺ: «ليس بين العبد وبين الكفر أو الشرك إلا ترك الصلاة»[4] وبين كفر منكر في الإثبات)[5].

ومن تأمل هذا الحديث مع الحديث السابق وجد أن الرسول ﷺ قد جعل مناط الحكم

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، (٣٩١). والنسائي، كتاب الإيمان، (٤٩٩٧).

(٢) رواه البخاري، كتاب الوضوء، (١٣٦). ومسلم، كتاب الوضوء، (٢٤٦).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/٦١٢).

(٤) رواه مسلم، كتاب الإيمان، (٨٢). وأبو داود، كتاب السنة، (٤٦٧٨). والترمذي، كتاب الإيمان، (٢٦٢٢).

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية، ص (٧٠).

بالكفر فيهما ترك الصلاة، ومعلوم أنه ليس كل من ترك الصلاة لا بد أن يكون جاحداً لوجوبها بل قد يكون كذلك، وقد يكون مقراً بذلك لكنَّه يتركها تهاوناً وكسلاً.

وبهذا يعلم أن من قال إن تارك الصلاة لا يكفر إلا إذا كان جاحداً لوجوبها قد جعل مناط الحكم في هذه المسألة غير ما حدده الرسول ﷺ.

ثم إنه على هذا التأويل لا فرق بين الصلاة وغيرها، ولا تكون إقامتها عهداً وحداً يعرف به المسلم من الكافر، لأن من ترك شيئاً من شعائر الإسلام جاحداً لوجوبه أو حتى لاستحبابه مع قيام الحجة عليه بذلك فإنه يكفر، لا فرق في ذلك بين الصلاة وغيرها.

ومن هذا نفهم دلالة تخصيص الرسول للصلاة دون غيرها، وأنه إنما أراد الترك ولو لم يكن جحود.

وهذا هو الذي فهمه الصحابة رضوان الله عليهم عن الرسول ﷺ حتى إنهم ميَّزوا الصلاة عن غيرها في هذا فجعلوا تركها هو مناط الكفر دون غيرها من الأعمال.

يقول عبد الله بن شقيق رحمه الله: (كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر غير الصلاة)[1].

وقد نقل الإمام ابن حزم ذلك عن كثير من الصحابة منهم عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وابن مسعود وعن تمام سبعة عشر رجلاً من الصحابة والتابعين[2]. بل إن قول عبد الله بن شقيق رحمه الله السابق يدل على أنَّ الصحابة قد أجمعوا على كفر تارك الصلاة، وهو ظاهر كلامه لأنَّه إخبار عنهم كلهم أنَّهم كانوا يرون كفر تارك الصلاة. فعلم من كل هذا أنَّه لا اعتبار بقول من يخصص الترك بالجحود.

* * *

٣ـ ومما يدل أيضاً على كفر تارك الصلاة ما ورد من إباحة دم تاركها.

ومن ذلك الحديث المتفق عليه من رواية أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: (بعث علي بن أبي طالب إلى رسول الله ﷺ بذهبية في أديم مقروظ لم تحصل من ترابها؛ قال: فقسمها بين أربعة نفر. فقال رجل من أصحابه: كنا نحن أحق بهذا من هؤلاء. قال: فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: «ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء؟ يأتيني خبر السماء صباحاً

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب الإيمان، (٢٦٢٢). وحسنه الأرناؤوط. جامع الأصول (٥/ ٢٠٤).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، (٣/ ٢٢٩).

ومساءً» قال: فقام رجل غائرَ العينين مشرف الوجنتين ناشز الجبهة كث اللحية محلوق الرأس مشمر الإزار فقال: يا رسول الله: اتق الله. فقال: «ويلك، أو لست أحق أهل الأرض أن يتقي الله؟» قال: ثم ولى الرجل فقال خالد بن الوليد: يا رسول الله، ألا أضرب عنقه؟ فقال: «لا لعله أن يكون يصلي». قال خالد: وكم من مصلٍ يقول بلسانه ما ليس في قلبه. فقال رسول الله ﷺ: «إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم.. الحديث»[1].

ووجه دلالة هذا الحديث ـ وما شاكله من الأحاديث في هذا الباب ـ على كفر تارك الصلاة أن الرسول ﷺ جعل إقامة الصلاة مانعاً من قتل من همَّ الصحابة رضوان الله عليهم بقتلهم لما رأوا فيهم من احتمال كفرهم. ولو لم يكونوا مقيمين للصلاة لم يمنع الصحابة من ذلك كما هو ظاهر الحديث. ولكان قتلهم إياهم لأجل أنهم كفار ليس لدمائهم عصمة.

ولا يقال هنا: إن تارك الصلاة يقتل حداً لا كفراً بدلالة هذا الحديث عند مَنْ يقول ذلك، والصحيح أن الحديث لا يدل على ذلك، وإنما يدل على خلافه.

والذي يبين ذلك أن الرسول ﷺ قال: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»[2].

وليس تارك الصلاة من أصحاب الحدود الذين يقتلون من المسلمين، بل لا يكون ذلك إلا في الزاني المحصن وقاتل النفس. فلم يبق إلا أن يكون إباحة دم تارك الصلاة من أجل ردته. ودلالة الأحاديث على أن من ترك الصلاة يقتل حداً لا كفراً غير صريحة، وإنَّما تدل على ذلك بطريق المخالفة والمفهوم، وأما حديث: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث» فصريح في أنه لا يحل دم مسلم إلا بإحدى الأمور الثلاثة المذكورة في الحديث على سبيل الحصر، وهي دلالة منطوق مقدمة على دلالة المفهوم ـ لو سُلِّم أن تلك الأحاديث فيها تلك الدلالة ـ. وأما ما ورد من الأمر بقتل شارب الخمر في الرابعة فمنسوخ على الصحيح كما حققه العلماء[3].

ولهذا فإنه ليس كل من قال إن تارك الصلاة لا يكفر قال إنه يقتل. بل نفى الإمام أبو

(1) رواه البخاري/ كتاب المغازي (٤٣٥١)، ورواه مسلم/ كتاب الزكاة/ (١٠٦٤).

(2) أخرجه البخاري/ كتاب الديات/ (٦٨٧٨). ومسلم/ كتاب القسامة/ (١٦٧٦). وأبو داود/ كتاب الحدود/ (٤٣٥٢). والترمذي/ كتاب الديات/ (١٤٠٢). والنسائي/ كتاب تحريم الدم/ (٤٠١٧).

(3) انظر فتح الباري ١٢/ ٧٨-٨١، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٧/ ٤٨٢-٤٨٣.

حنيفة رحمه الله ذلك واستدل بالحديث السابق. وبنحو قوله قال الإمام ابن حزم[1].

والحاصل: أنَّه لم يثبت أن القتل على ترك الصلاة يكون حداً مع بقاء وصف الإسلام لمن أقيم عليه فلزم أن يكون القتل لأجل انتفاء وصف الإسلام وثبوت وصف الكفر لمن تحقق فيه ذلك.

* * *

٤ـ ومما يدل أيضاً على ما تقدم من أن الذي لا يقيم الصلاة فهو كافر كفراً بواحاً ما ثبت عن رسول الله ﷺ أنَّه قال: «إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد بريء ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا»[2].

فهذا الحديث صريح في أن الأئمة لا يقاتلون ما أقاموا الصلاة.

لكنه قد ورد في حديث آخر إباحة قتالهم إذا كفروا كفراً ظاهراً بواحاً. فعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: «دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»[3].

وفي مجموع هذين الحديثين دلالة قاطعة على أن ترك الصلاة من الكفر الأكبر البواح المخرج من الملة. لأنه إذا لم يجز الخروج على الأئمة إلا إذا كفروا كفراً بواحاً، ثم جاز الخروج عليهم إذا تركوا الصلاة، دل ذلك على أن ترك الصلاة من ذلك الكفر. وليست دلالة الحديث محصورة فيمن ترك إقامة الصلاة من الولاة، وإنما ترك الصلاة وصف يتحقق معه الكفر مطلقاً في الولاة وغيرهم، وهذا ظاهر.

* * *

ومن مجموع هذه الأدلة وغيرها يظهر جلياً أن ترك الصلاة كفر أكبر مخرج من الملة، ولا يخالف هذه القاعدة أي دليل شرعي.

فأما قول الله تعالى: ﴿إنَّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾.

---

(١) المحلى (١١/٣٧٩).

(٢) أخرجه مسلم كتاب الإمارة (١٨٥٤). والترمذي، كتاب الفتن (٢٢٦٦). وأبو داود، كتاب السنة (٤٧٦٠).

(٣) أخرجه البخاري/ كتاب الفتن/ (٧٠٥٥ـ٧٠٥٦). ومسلم/ كتاب الإمارة/ (١٧٠٩). وأحمد/ (٥/٣١٤ـ٣٢١).

[النساء: ٤٨] فلا منافاة بينه وبين ما تقرر من أن تارك الصلاة كافر.

وذلك أن الآية إنما تدل على أن الشرك لا يغفره الله تعالى، وأما ما دونه من الكبائر مما دونها فقد يغفره الله تعالى.

فإن قلنا إن الشرك والكفر مطلقاً لا يغفره الله تعالى، فقد تقرر أن ترك الصلاة كفر، فيكون داخلاً في عموم الآية من جهة الدلالة على أن ذلك مما لا يغفره الله تعالى.

وإن قلنا بالتفريق بين وصفي الشرك والكفر، وأن الآية نص في أن الله لا يغفر الشرك. فإنه ليس فيها دلالة على أن الله لا يغفر الكفر الذي ليس من الشرك كَسَبِّ الرسول ﷺ وإهانة المصحف، ونحو ذلك. بل غاية ما فيها الدلالة على أن الله يغفر ما دون الشرك، وأما ما سوى الشرك مما هو كفر فليس في الآية نص على غفرانه، بل ذلك مناقض لصريح الكتاب والسنة.

فعلى كلا التقديرين لا وجه للاعتراض بهذه الآية على ما تقرر من كفر تارك الصلاة.

وأما الاستدلال بعموم الأحاديث التي فيها أن من قال لا إله إلا الله دخل الجنة. ولم يشترط إقامة الصلاة لذلك فلا دلالة فيها أيضاً على أن تارك الصلاة لا يكفر.

وذلك أن المراد بقول لا إله إلا الله تحقيقها بالالتزام بمقتضياتها وترك نواقضها. وإذا تقرر أن ترك الصلاة كفر فلا اعتبار بمجرد الإقرار بالشهادتين مع عدم الالتزام بأداء الصلاة.

ثم إن ترك الصلاة لا يعرف إلا من جهة كونه ناقضاً، ولا يتحقق ذلك في المعين إلا بالاصرار على تركها، لأن المفترض فيمن أقر بالشهادتين إقامة الصلاة، ولهذا لا ينتظر من أقر بالشهادتين حتى تختبر حاله وهل يقيم الصلاة أم لا حتى نحكم بإسلامه. وإنما نعتبر أن هذا هو الأصل حتى يثبت ما يخالفه من الإصرار على تركها فنحكم بكفر من تحقق منه ذلك.

وهذه القاعدة ليست خاصة بترك الصلاة فقط، بل هي عامة في كل ناقض، فالأصل عدم الناقض حتى يثبت تحققه بيقين.

* * *

حقيقة الترك المكفِّر:

ليس مناط التكفير في ترك الصلاة هو مطلق الترك لها بحيث يلزم أن نكفر كل من ترك

صلاة واحدة أو بعض صلوات، وإنّما مناط التكفير هو الترك المطلق الذي هو بمعنى ترك الصلاة من حيث الجملة الذي يتحقق بترك الصلاة بالكلية، أو بالإصرار على عدم إقامتها، أو بتركها في الأعم الأغلب بحيث يصدق على من تركها أن يقال: إنّه قد ضيع الصلاة وتولى عن إقامتها.

وبهذا يكون ترك الصلاة من حيث الجملة مناقضاً لتحقيق الالتزام بها، مع أنّه قد يتحقق الالتزام الإجمالي بها مع ترك بعضها.

ولهذا كان الصحيح في معنى قوله تعالى: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة..﴾ الآية. [مريم: ٥٩]. أنه تركها الترك المجمل لا مطلق الترك.

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: (وقد اختلفوا في المراد بإضاعة الصلاة هاهنا، فقال قائلون: المراد بإضاعتها: تركها بالكلية، قاله محمد بن كعب القرظي وابن زيد بن أسلم والسدي واختاره ابن جرير، ولهذا ذهب من ذهب من السلف والخلف والأئمة، كما هو المشهور عن الإمام أحمد وقول عن الشافعي إلى تكفير تارك الصلاة..)[1].

ثم ذكر رحمه الله القول الثاني في المراد بإضاعة الصلاة وهو أن المقصود تأخيرها عن وقتها مع الأداء.

وقد ذكر الإمام ابن جرير رحمه الله القولين ثم قال: (وأولى التأولين في ذلك عندي بتأويل الآية قول من قال: إضاعتهموها: تركهم إيَّاها لدلالة قول الله تعالى ذكره بعده على أن ذلك كذلك. وذلك قوله جل ثناؤه: ﴿إلاَّ من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً﴾، [الفرقان: ٧١]. فلو كان الذين وصفهم بأنهم ضيعوها مؤمنين لم يستثن منهم مَنْ آمن وهم مؤمنون. ولكنهم كانوا كفاراً لا يصلون لله، ولا يؤدون له فريضة..)[2].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (... فأما من كان مصراً على تركها، لا يصلي قط، ويموت على هذا الإصرار والترك فهذا لا يكون مسلماً. لكن أكثر الناس يصلون تارة ويتركونها تارة فهؤلاء ليسوا يحافظون عليها، وهؤلاء تحت الوعيد...)[3].

ومما يدل أيضاً على أن المراد بترك الصلاة الذي هو مناط الكفر الترك المجمل لها لا

---

(١) تفسير ابن كثير (١٢٨/٣).

(٢) جامع البيان، لابن جرير، (٩٩/١٦).

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤٩/٢٢).

مطلق الترك ولا مجرد عدم المحافظة على وقتها مع الأداء لها قول الله تعالى: ﴿فلا صدَّق ولا صلَّى ولكن كذَّب وتولى﴾. [القيامة: ٣١] فجعل التولي هو مناط الكفر، ومعلوم أنَّه ليس كل من ترك صلاة أو بعض صلوات يكون متولياً عن أداء الصلاة من حيث الجملة.

ومما يدل على أن من ترك بعض الصلوات لا يكون كافراً بذلك قوله ﷺ: «إن أول ما يحاسب الناس به يوم القيامة من أعمالهم الصلاة، قال: يقول ربنا عز وجل لملائكته: انظروا في صلاة عبدي أتمها أم نقصها؟ فإن كانت تامة كتبت تامة، وإن كان انتقص منها شيئاً قال: انظروا هل لعبدي من تطوع؟ فإن كان له تطوع قال: أتموا لعبدي فريضته من تطوعه، ثم تؤخذ الأعمال على ذلك»[1].

والانتقاص هنا عام لترك الأداء لبعض الصلوات، ولعدم أدائها على الكمال ولو أُديت لا يُخص بأحد المعنيين دون الآخر.

وعلى هذا الحديث ـ وغيره كما سيأتي ـ اعتمد من يقول بعدم تكفير تارك الصلاة. يقول الشيخ الشنقيطي رحمه الله في ذلك: (ووجه الاستدلال بالحديث المذكور على عدم كفر تارك الصلاة: أن نقصان الصلوات المكتوبة وإتمامها من النوافل يتناول بعمومه ترك بعضها عمداً، كما يقتضيه ظاهر اللفظ كما ترى)[2].

والحقيقة أن أصل اللبس في حكم تارك الصلاة هو عدم التفريق بين الترك المطلق ومطلق الترك.

فمن قال بأن تارك الصلاة لا يكفر فَهِمَ أنه إذا التزم بذلك فلا بد أن يكفر بمطلق الترك. يقول الإمام الشوكاني رحمه الله: (الترك الذي جعل الكفر معلقاً به مطلق عن التقييد وهو يصدق بمرة لوجود ماهية الترك في ضمنها)[3].

إذا فُهِمَ هذا فإنه لا يتصور من الأئمة الذين قالوا بعدم تكفير تارك الصلاة القول بأن الإصرار على تركها أو تركها من حيث الجملة ليس كفراً، إلاّ من التزم بمنهج المرجئة في عدم التلازم بين الظاهر والباطن وأنَّ ترك العمل بالكلية ليس كفراً.

---

(١) أخرجه أبو داود/ كتاب الصلاة/ (٨٦٤). والترمذي/ كتاب الصلاة/ (٤١٣). والنسائي/ كتاب الصلاة/ (٤٦٥). وانظر نيل الأوطار للشوكاني (١/٣٧٤) فقد نقل أقوالاً كثيرة في تصحيحه.

(٢) أضواء البيان، للشيخ الشنقيطي، (٤/٣١٩).

(٣) نيل الأوطار ـ للشوكاني، (١/٣٧٢).

ومما يدل على لزوم التفريق بين الترك المطلق ومطلق الترك، وعلى أن المراد بالانتقاص في الحديث السابق العموم الذي يشمل ترك أداء بعض الصلوات الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه أنه سمع الرسول ﷺ يقول:

«خمس صلوات كتبهن الله عزّ وجل على العباد. فمن جاء بهنّ، لم يضيع منهنّ شيئاً استخفافاً بحقهنّ، كان له عند الله عهداً أن يدخله الجنّة، ومن لم يأت بهنّ، فليس له عند الله عهد، إن شاء عذّبه وإن شاء أدخله الجنّة»[1].

فالحديث صريح على أن الانتقاص من الصلاة بعدم الإتيان ببعضها مع الالتزام بها في الجملة ليس كفراً، وأن من تحقق منه ذلك فهو تحت المشيئة، ومن كان كذلك لا يكون كافراً لأن الكافر محكوم عليه بالخلود في النار.

ومعلوم أن الوعد في الحديث بدخول الجنة متعلق بالإتيان بالصلاة وعدم تضييع شيء منها على جهة التعمد، وأن من ضيّع شيئاً من الصلاة بأن ترك بعضها أو لم يؤدها على كمالها وإن أدّاها، فليس من أهل الوعد بدخول الجنة.

ولا يقال بإمكان دخول تارك الصلاة بالكلية تحت المشيئة، لأن سياق الحديث في التضييع المتضمن عدم كمال المحافظة عليها لا تضييعها بمعنى تركها جملة.

ثانياً: الحكم بغير ما أنزل الله:

كما لم يفرق المرجئة بين المخالفة بترك جنس العمل والمخالفة بترك بعضه. فكذلك هنا لم يفرقوا بين المخالفة بارتكاب المعصية والمخالفة بالالتزام بغير الشريعة بالتشريع من دون الله، فجعلوا ذلك كلّه معصية، ثم رتبوا على ذلك أن من شرع من دون الله وبدّل أحكام الشريعة لا يكفر بمجرد فعله لأنّ فعله ليس كفراً عندهم. بل لا بد من شرط الاستحلال الذي لا يمكن الحكم على المعين به إلا بإظهاره بالنطق باللسان لا بمجرد المعاندة والمخالفة بالفعل.

ومع شناعة القول بأن من ترك جنس العمل لا يكفر فإن القول بأن التشريع من دون الله ليس كفراً أشنع منه.

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، (٤٢٥). والنسائي، كتاب الصلاة، (٤٦١). وأحمد (٣١٧/٥) ومالك في الموطأ (١٢٣/١). وقال ابن عبد البر: هو صحيح ثابت لم يختلف عن مالك فيه. (نيل الأوطار ٣٧٣/١). وانظر صحيح الجامع للألباني برقم (٣٢٣٨).

وذلك أن ترك جنس العمل ليس إلا فرضاً تخيله المرجئة لا يمكن تحققه في الواقع، فإن مَنْ أقر بالإسلام يبعد بل قد يستحيل ألا يعمل أي عمل لكنهم تمشياً مع منهجهم التزموا بيان ذلك وحكمه عندهم ولو لم يقع.

وأما التشريع من دون الله والحكم بغير ما أنزل الله فأمر ظاهر متحقق، لأنه فعل محدد بخلاف ترك كل عمل، فإنه غير منضبط في الظاهر من حيث الحكم على المعين. فصار حكمهم في ترك جنس العمل لا واقع له بخلاف التشريع من دون الله.

ثم إن ترك جنس العمل على فرض تحققه ليس فيه إلا مجرد الترك. وأما التشريع من دون الله فزيادة على أنه ترك للشريعة وعدم التزام بها فهو التزام بشرع آخر فاجتمع مع الترك للشريعة الالتزام بغيرها.

ولا عبرة هنا بالالتزام ببعض الشريعة مع كون الأصل المتحاكم إليه هو غير الشريعة، لأن أخص خصائص الشريعة أن تكون حاكمة مهيمنة على غيرها لأنها حكم الله، فإذا كانت محكومة بغيرها فقدت خاصيتها التي هي الحكم على غيرها فلم يكن لها اعتبار حينئذٍ.

وهذا يبين أن القول بأنَّ الشريعة مصدر من مصادر التشريع ليس فيه أدنى اعتبار للشريعة بل لا تكون معتبرة حتى تكون هي المصدر الوحيد للتشريع.

وفارق ثالث وهو أن ترك جنس العمل - على فرض تحققه أيضاً - إنما يكون مُتعلقه الحكم على المعين، وأما التشريع من دون الله فكما يكون حكماً على المعين الذي يتحقق فيه ذلك فإنه يشمل أيضاً الحكم على القوانين الوضعية، وعلى المجتمعات التي تحكم بها، والفرق بين دار الإسلام ودار الكفر، فالمجال في التشريع من دون الله أوسع من مجرد الحكم على المعين.

ومع كل هذا فإن هناك من لا يفرق بين التشريع بغير ما أنزل الله، وبين الحكم بغير شرع الله في قضية معينة لشهوة مع كون الشريعة هي الأصل في التحاكم.

إن الحالة الأولى تعتبر رفضاً للشريعة ونقضاً لمبدأ الالتزام بالدين وخروجاً من الملة.

وأما الحالة الثانية فلا تعدو أن تكون معصية كأي معصية لا تنقض أصل الدين، ولا تكون كفراً لذاتها، لأن العاصي مع أنه خالف الالتزام الواجب، لكنّه مع ذلك ملتزم بالشريعة مستسلم لحكم الله معتقد أنه قد ارتكب ذنباً. وهذا مالا يمكن بحال أن يتحقق فيمن بدل دين الله ورفض شريعته وشرع من دون الله.

إن عدم التفريق بين هاتين الحالتين هو مبدأ الفهم المنكوس في هذه القضية الخطيرة.

ويستمسك هؤلاء بأقوال وردت في حكم من حكم بغير ما أنزل الله في قضية معينة وأن القاضي والحاكم الذي تحقق منه ذلك لا يكفر إلا بشرط الاستحلال.

وكلام السلف هنا صحيح لكن فهم المرجئة المعاصرين قاصر عن إدراك حقيقته ومناطه.

فابن عباس رضي الله عنه لما قال في معنى قول الله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾. [المائدة: ٤٤] إنه كفر دون كفر. لم يكن يقصد من نَحى الشريعة وتحاكم إلى القوانين الوضعية لأنه لم يكن في عصره من فعل ذلك. وإنما يقصد الحاكم المسلم الملتزم بالحكم بشريعة الله، لكنّه قد يجور فيحكم بغير العدل في مسألة معينة فهذا لا يكفر إلا إذا استحل ما فعل.

ومثله ما ورد عن أبي مجلز أنه جاءه أناس من الخوارج الإباضية فقالوا له: أرأيت قول الله: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة: ٤٤]، أحق هو؟ قال: نعم. قالوا: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ [المائدة: ٤٥]، أحق هو؟ قال: نعم. قالوا: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ [المائدة: ٤٧]، أحق هو؟ قال: نعم. فقالوا: يا أبا مجلز، فيحكم هؤلاء بما أنزل الله؟ قال: هو دينهم الذي يدينون به. وبه يقولون. وإليه يدعون فإن هم تركوا شيئاً منه عرفوا أنّهم قد أصابوا ذنباً. فقالوا: لا والله، ولكنك تعرف. قال: أنتم أولى بهذا مني لا أرى وأنكم ترون هذا ولا تخرجون..)[1].

وفي رواية أخرى لابن جرير أنّه قال لهم: (أنتم أحق بذلك منا، أمّا نحن فلا نعرف ما تعرفون ولكنكم تعرفونه، ولكن يمنعكم أن تمضوا أمركم من خشيتهم)[2].

يقول الشيخ محمود شاكر في تعليقه على هذه الروايات (.. من البيِّن أن الذين سألوا أبا مجلز من الإباضية إنما كانوا يريدون أن يلزموه الحجة في تكفير الأمراء، لأنهم في معسكر السلطان، ولأنهم ربما عصوا أو ارتكبوا بعض ما نهاهم الله عن ارتكابه، ولهذا قال لهم في الخبر الأوّل فإنْ هم تركوا شيئاً منه عرفوا أنّهم قد أصابوا ذنباً. وقال لهم في الخبر

---

(١) جامع البيان، لابن جرير، (٦/٢٥٢).

(٢) المرجع السابق (٦/٢٥٣).

الثاني: إنهم يعملون بما يعملون ويعلمون أنّه ذنب.

وإذن فلم يكن سؤالهم عما احتج به مبتدعة زماننا من القضاء في الأموال والأعراض والدماء بقانون مخالف لشريعة أهل الإسلام. ولا في إصدار قانون ملزم لأهل الإسلام بالاحتكام إلى حكم غير حكم الله في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ، فهذا الفعل إعراض عن حكم الله سبحانه وتعالى، وهذا كفر لا يشك أحد من أهل القبلة ـ على اختلافهم ـ في تكفير القائل به والداعي إليه.

والذي نحن فيه اليوم هو هجر لأحكام الله عامة بلا استثناء وإيثار أحكام غير حكمه في كتابه وسنّة نبيّه وتعطيل لكل ما في شريعة الله. بل بلغ الأمر مبلغ الاحتجاج على تفضيل أحكام القانون الموضوع على أحكام الله المنزلة، وادعاء المحتجين لذلك بأن أحكام الشريعة إنما نزلت لزمان غير زماننا، ولعلل وأسباب انقضت فسقطت الأحكام كلّها بانقضائها. فأين هذا مما بيّناه من حديث أبي مجلز والنفر من الأباضية من بني عمرو بن سدوس)[1].

ويقول الشيخ أحمد شاكر في ذلك أيضاً: (إن كلام ابن عباس وأبي مجلز وغيره حق لا مراء فيه وهو لا ينطبق على واقعنا... وهما لم يَرِدا أبداً فيمن رد الأمر إلى شريعة غير شريعة الله عند التنازع..)[2].

وبهذا يُعلم أن من اشترط الاستحلال في كفر من بدل أحكام الشريعة لا متمسك له بما ورد عن بعض السلف في تفسير الآيات من أن المراد بها كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق.

ومع أن قول أولئك السلف صحيح في ذاته على ما قالوه، لكنّه على الصحيح ليس هو المعنى المقصود أصلاً بالآيات، بل سياقها يدل على أن المراد بالكفر والظلم والفسق فيها الكفر الأكبر والظلم الأكبر والفسق الأكبر.

والذي يقطع في الدلالة بذلك ما صح في سبب نزول الآيات. فقد روى الإمام مسلم وغيره عن البراء بن عازب قال: «مُرّ على النبي ﷺ بيهودي محمّماً مجلوداً فدعاهم ﷺ فقال: أهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟ قالوا: نعم. فدعا رجلاً من علمائهم فقال: أنشدك بالذي أنزل التوراة على موسى أهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟ قال: لا، ولولا

---

(١) عمدة التفسير، أحمد شاكر، ١٥٧/٤.

(٢) المرجع السابق.

أنك نشدتني بهذا لم أخبرك، نجده الرجم، ولكنه كثر في أشرافنا فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد. فقلنا: تعالوا فلنجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع فجعلنا التحميم والجلد مكان الرجم. فقال الرسول ﷺ: اللهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه فأمر به فرجم. فأنزل الله عز وجل: **﴿يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر﴾** [المائدة: ٤١]، إلى قوله: **﴿يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فاحذروا﴾** [المائدة: ٤١] يقول: ائتوا محمداً، فإن أمركم بالتحميم والجلد فخذوه، وإن أفتاكم بالرجم فاحذروا، فأنزل الله تبارك وتعالى: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾** [المائدة: ٤٤]. الآيات كلها في الكفار»[1].

فاجتماع اليهود على تشريع حكم في حد الزنى ومخالفة حكم الله في ذلك، وجعله في مقام الإلزام، وتبديل دين الله، هو سبب كونهم من المسارعين في الكفر وليس المراد في ذلك قطعاً الكفر الأصغر، كما أنه لا اشتراط للاستحلال هنا، بل مناط الكفر هو ما فعلوه من التشريع وتبديل حكم الله. ولهذا وصفهم الرسول ﷺ بأنهم قد أماتوا أمر الله.

وقد جاء الحكم عاماً بكفر اليهود وكفر من فعل فعلهم في قول الله تعالى: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾** [المائدة: ٤٤] الآيات. ولا التفات إلى قول من خصصها بالحكم على اليهود دون غيرهم. إذ كيف يكفر اليهود بما لا يكفر به غيرهم؟!!!

فكيف يقال بعد كل هذا أن من فَعَل فِعْلَ اليهود من التشريع من دون الله لا يكفر بمجرد فعله حتى يظهر لنا أنه مستحل ولا يكون ذلك إلا بنطقه بذلك؟!

والذي يبين فساد هذا القول أن الله قد جعل الحكم بغير الشريعة هو مناط الكفر ولم يذكر الاستحلال والجحود، بل الجحود كفر ولو لم يكن معه تحكيم لغير الشريعة، فالجاحد المستحل كافر شرع من دون الله أو لم يشرع.

فدل هذا على أن القول بأن المراد في معنى الآية في قوله تعالى: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾** [المائدة: ٤٤] ومن لم يحكم جاحداً منكراً، تنزيلٌ لحكم اللهِ على غير مناطه الذي هو الأصل في معنى الآية وهو مجرد التشريع والحكم بغير الشريعة التزاماً بغيرها.

---

(١) أخرجه مسلم في، كتاب الحدود، (١٧٠٠). وأبو داود في، كتاب الحدود، (٤٤٤٨).

يقول الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله مستغرباً قول من اشترط الجحود والاستحلال في تكفير من شرع من دون الله: (ذهب بعضهم إلى أن الكفر مشروط بشرط معروف من القواعد العامة، وهو أن من لم يحكم بما أنزل الله منكراً له أو راغباً عنه لاعتقاده بأنه ظلم، مع علمه بأنه حكم الله، أو نحو ذلك مما لا يجامع الإيمان. ولعمري أن الشبهة في الأمراء الواضعين للقوانين أشد والجواب عنهم أعسر وهذا التأويل في حقهم لا يظهر، وإن العقل ليعسر عليه أن يتصور أن مؤمناً مذعناً لدين الله يعتقد أن كتابه يفرض عليه حكماً ثم هو يغيره باختياره ويستبدل به حكماً آخر بإرادته إعراضاً عنه وتفضيلاً لغيره عليه ويعتد مع ذلك بإيمانه وإسلامه.

والظاهر أن الواجب على المسلمين في مثل هذه الحال مع مثل هذا الحاكم أن يلزموه بإبطال ما وضعه مخالفاً لحكم الله. ولا يكتفوا بعدم مساندته عليه ومشايعته فيه. فإن لم يقدروا فالدار لا تعتبر دار إسلام فيما يظهر)[1].

ولزيادة البيان في حكم هذه المسألة، والنص على أن التشريع من دون الله كفر يخرج من الملة، وأن التشريع والحكم بشريعة غير شريعة الله كفر، والفرق بين هذه المسألة ومسألة الحاكم المسلم الذي يحكم بخلاف الحق في مسألة معينة. ولأجل ذلك كله لا بد من استعراض أقوال أئمة أهل السنة في هذه القضية وخصوصاً الذين كانت كلماتهم وفتاويهم بياناً لحكم ما عاينوه وشهدوه من تحكيم لغير الشريعة في بلاد المسلمين.

ولم يكن ذلك إلا في حالتين. الأولى منهما: يوم غلب التتار على بعض بلاد المسلمين وحكّموا فيها ما يسمى الياسق، وهو قانون ملفق من مجموع ديانات منها الإسلام، مع ما رآه جنكيز خان برأيه ووضعه في كتابه ذلك.

والحالة الثانية: هي ما حصل بعد سقوط الخلافة العثمانية من تشتت بلاد المسلمين وخضوعها للحكم العلماني الغربي، ثم نزوح الاستيلاء الغربي المباشر في الظاهر، مع الإبقاء على القوانين الوضعية المختلفة مصدراً للتحاكم والتقاضي في بلاد المسلمين.

وهذه هي الحالة التي تعيشها أغلب بلاد المسلمين اليوم حيث أقصيت الشريعة وترك أمر التحاكم إليها، وإن حكم بها في بعض الشؤون والأحوال الشخصية فعلى أنها مصدر

---

(١) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، (٤١٧/٦).

محكوم لا نفاذ له لذاته ولا اعتبار له إلا بما تسمح به سلطة القانون الوضعي الذي هو الأصل.

ونعود إلى بيان حكم هذه القضية وبعض كلام أئمة أهل السنة في ذلك زيادة على ما سبق.

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله في تفسيره لقول الله تعالى: **﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾**. [المائدة: ٥٠].

يقول: (ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله تعالى المحكم المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، وعَدَل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم. وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكيز خان الذي وضع لهم الياسق. وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه، فصارت في بنيه شرعاً متبعاً يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

فمن فعل ذلك منهم فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير)[1].

ويقول الشيخ أحمد شاكر رحمه الله: (إن الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس، هي كفر بواح، لا خفاء فيه ولا مداورة ولا عذر لأحد ممن ينتسب للإسلام ـ كائناً من كان ـ في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها، فليحذر امرؤ لنفسه، وكل امرىءٍ حسيب نفسه)[2].

وقد أفرد الشيخ العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمة الله عليه هذه المسألة برسالة مستقلة، فصل فيها القول بمالا مزيد عليه.

وقد افتتح هذه الرسالة بقوله: (إن من الكفر الأكبر المستبين، تنزيل القانون اللعين منزلة ما نزل به الروح الأمين، على قلب محمد ﷺ ليكون من المنذرين بلسان عربي مبين،

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٦٨).

(٢) عمدة التفسير، الشيخ أحمد شاكر، (٤/ ١٧٤).

في الحكم به بين العالمين، والرد إليه عند تنازع المتنازعين مناقضة ومعاندة لقول الله عز وجل: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾. [النساء: ٥٩].

ثم تكلم عن اشتراط التحاكم إلى الشريعة في تحقيق الإيمان وأنه (لا يجتمع التحاكم إلى غير ما جاء به النبي ﷺ مع الإيمان في قلب عبد أصلاً، بل أحدهما ينافي الآخر)[1].

ثم بيَّن أنَّه: (من الممتنع أن يسمي الله سبحانه الحاكم بغير ما أنزل الله كافراً، ولا يكون كافراً، بل هو كافر مطلقاً، إما كفر عمل، وإما كفر اعتقاد)[2].

ثم ذكر خمسة أنواع للكفر الاعتقادي المخرج من الملة. أربعة منها تدور على الاستحلال والجحود والإنكار لشريعة الله.

ثم قال فيما يتعلق بالتقنين والتشريع الذي هو مجال الكلام هنا:

(الخامس: وهو أعظمها وأشملها وأظهرها معاندة للشرع. ومكابرة لأحكامه، ومشاقة لله ولرسوله، ومضاهاة بالمحاكم الشرعية، إعداداً وإمداداً وإرصاداً وتأصيلاً وتفريعاً وتشكيلاً وتنويعاً وحكماً وإلزاماً ومراجع ومستندات. فكما أن للمحاكم الشرعية مراجع مستمدات، مرجعها كلها إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فلهذه المحاكم مراجع هما: القانون الملفق من شرائع شتى وقوانين كثيرة كالقانون الفرنسي، والقانون الأمريكي، والقانون البريطاني، وغيرها من القوانين، ومن مذاهب بعض البدعيين المنتسبين إلى الشريعة وغير ذلك.

فهذه المحاكم الآن في كثير من أمصار الإسلام مهيأة مكملة، مفتوحة الأبواب والناس إليها أسراب إثر أسراب، يحكم حكامها بينهم بما يخالف حكم السنة والكتاب من أحكام ذلك القانون، وتلزمهم به، وتقرهم عليه، وتحتمه عليهم.

فأي كفر فوق هذا الكفر، وأي مناقضة للشهادة بأن محمداً رسول الله بعد هذه المناقضة)[3].

ويقول الشيخ ابن باز حفظه الله: (لا إيمان لمن اعتقد أن أحكام الناس وآراءهم خير من حكم الله ورسوله، أو تماثلها وتشابهها، أو تركها وأحل محلها الأحكام الوضعية،

---

(١) تحكيم القوانين ص (٢).

(٢) المرجع السابق ص (٤).

(٣) المرجع السابق ص (٦).

والأنظمة البشرية وإن كان معتقداً أن أحكام الله خير وأكمل وأعدل)[1].

ويقول الأستاذ سيد قطب رحمه الله في نفس القضية: (﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾ بهذا الحسم الصارم الجازم، وبهذا التعميم الذي تحمله (من) الشرطية وجملة الجواب، بحيث يخرج من حدود الملابسة والزمان والمكان، وينطلق حكماً عاماً، على كل من لم يحكم بما أنزل الله في أي جيل ومن أي قبيل.

والعلة هي التي أسلفنا، هي أن الذي لا يحكم بما أنزل الله يرفض ألوهية الله فالألوهية من خصائصها ومن مقتضاها الحاكمية التشريعية، ومن يحكم بغير ما أنزل الله يرفض ألوهية الله وخصائصها في جانب، ويدعي لنفسه هو حق الألوهية وخصائصها في جانب آخر. وماذا يكون الكفر إن لم يكن هو هذا وذاك؟ وما قيمة دعوى الإيمان أو الإسلام باللسان، والعمل ـ وهو أقوى تعبيراً من الكلام ـ ينطق بالكفر أفصح من اللسان؟!

إن المماحكة في هذا الحكم الصارم الجازم العام الشامل، لا تعني إلا محاولة التهرب من مواجهة الحقيقة، والتأويل والتأول في مثل هذا الحكم لا يعني إلا محاولة تحريف الكلم عن مواضعه، وليس لهذه المماحكة من قيمة أو أثر في صرف حكم الله عمن ينطبق عليهم بالنص الصريح الواضح الأكيد)[2].

وبعد كل هذا وما سبق وما سيأتي، هل يمكن أن يقال إن التشريع من دون الله ليس كفراً، وأن من تعمد أن يشرع ويبدل دين الله لا يكفر بمجرد فعله حتى يكون مستحلاً معتقداً جواز فعله؟!

إن القضية أوضح من أن تحتمل الجدال والخلاف.



---

(١) رسالة: وجوب تحكيم شرع الله ونبذ ما خالفه. ص(١٦-١٧) الطبعة الخامسة سنة ١٤٠٩هـ.

(٢) الظلال، سيد قطب، (٢/٨٩٨).

حُكـــم المعيَّن

لا يخلو حال من التزم بغير الشريعة سواء كان مشرعاً أو حاكماً من ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون جاهلاً بلزوم الالتزام بالشريعة والتحاكم إليها.

الثاني: أن يكون عالماً بذلك، متعمداً رد الشريعة، غير جاهل ولا متأول.

الثالث: أن يكون عالماً بلزوم الالتزام بالشريعة، لكنه يجهل أن فعله يتعارض مع أصل الالتزام بالشريعة، لعدم علمه بالحكم الشرعي في ذلك. فلا يكون فعله رداً لها، أو متأولاً غير قاصد رد حكم الله ولو علمه.

فمن كان جاهـلاً أنه يلزمه اتباع الرسول ﷺ والالتزام بالشريعة إجمالاً فهو كافر كفراً أصلياً. لأن من شرط تحقيق شهادة أن محمداً رسول الله العلم بمدلولها الذي هو تصديق الرسول ﷺ والالتزام بالشريعة، تصديقاً والتزاماً إجمالياً يقتضي التصديق والالتزام التفصيلي. وهذا الأمر لا يعذر فيه أحد بجهل أو تأول أو إكراه، فلا يثبت إسلام للمعين على الحقيقة إلا به، ولا تكون النجاة في الآخرة دون تحقيقه.

لكنـا لا نعلم ذلـك من حال المعين بمجرد فعله الظاهر، لأنه كما قد يكون جاهلاً بوجوب الالتزام بالشريعة لتحقيق أصل الدين، فقد يكون غير جاهل، فيبقى الحكم في ذلك على الحقيقة إلا ما أطلعنا عليه بإخبار المعين عن نفسه بذلك أواعترافه به بما لا يحتمل معه إلا أن يكون جاهلاً بحقيقة اشتراط الالتزام بالشريعة في أصل الدين.

وأما مَنْ كان غير جاهل بلزوم الالتزام بالشريعة في تحقيق أصل الدين ـ كما هو مفترض في كل مَنْ أقر بالإسلام ـ ورد الشريعة بالتزامه بغيرها تعمداً لذلك فهو كافر، ولا نظر هنا لكونه مستحلاً أو غير مستحل، جاحداً أو غير جاحد. وهذا هو مناط النزاع بين أهل السنة والمرجئة. فهو نزاع إذن في الحكم على المعيَّن ناتج عن النزاع في حقيقة الإيمان والكفر في الشرع على ما سبق بيانه.

وأما العالِم بلزوم الالتزام بالشريعة لتحقيق شهادة أن محمداً رسول الله لكن تحققت منه المخالفة في الظاهر بالالتزام بغير الشريعة لكن لا على جهة رفض الشريعة وردها بل

قد يكون عن ظن بأن فعله لا يناقض حقيقة الالتزام.

وهنا لا بد من إقامة الحجة على المعين ورد شبهته حتى يعلم أن ما يفعله هو رد لشريعة الله، فإن أصر على فعله كفر لأنه حينئذٍ يكون قد فعل ما فعل رداً ورفضاً للشريعة وهذا هو مناط التكفير هنا.

وإذا تأملنا هذه الحالة والتي قبلها وجدناهما من حيث الظاهر سواء لاتفاقهما في العمل الظاهر. وسبق القول في الحالة الأولى وأنها إنما تكون حكماً على الحقيقة من حيث الأصل. فإنه يلزم تبعاً لذلك التبين عن حال المعين قبل تكفيره وهل فعل ما فعل رداً للشريعة أم أن له شبهات وتأولات فإن كانت الأولى كان كافراً وإن كان ممن يعذر بجهل أو تأول لم يحكم بكفره حتى تقام الحجة عليه وتزال شبهته.

وفي هذه المسألة وحكمها يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (ولا ريب أن مَنْ لم يعتقد وجود الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر. فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه عدلاً من غير اتباع لما أنزل الله فهو كافر. فإنه ما من أمة إلا وهي تأمر بالحكم بالعدل، وقد يكون العدل في دينها ما رآه أكابرهم بل كثير من المنتسبين إلى الإسلام يحكمون بعاداتهم التي لم ينزلها الله كسواليف البادية وكأوامر المطاعين فيهم ويرون أن هذا هو الذي ينبغي الحكم به دون الكتاب والسُّنَّة وهذا هو الكفر.

فإن كثيراً من الناس أسلموا ولكن مع هذا لا يحكمون إلا بالعادات الجارية لهم التي يأمر بها المطاعون فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز الحكم إلا بما أنزل الله فلم يلتزموا ذلك بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله فهم كفار وإلا كانوا جهالاً)[1].

وملخص كلام شيخ الإسلام رحمه الله هو:

١ـ أنه قد يحصل ممن هو مسلم التزام بغير الشريعة في الظاهر لكن لا على جهة رد الشريعة ورفضها بل قد يكون ذلك عن جهل أو شبهة.

٢ـ أن مَنْ تحقق منه ذلك في الظاهر لا يكفر بمجرد فعله وإن كان فعله كفراً حتى يُعرّف أن فعله يناقض حقيقة الالتزام بالدين الذي يفترض أنه يعلمه.

٣ـ أن مَنْ أصر على فعله بعد التعريف والبيان يكفر ويسميه شيخ الإسلام هنا مستحلاً،

---

(١) منهاج السنة النبوية ـ لابن تيمية ـ (٥/١٣٠).

وهذا ليس الاستحلال الذي يقصده المرجئة ويشترطونه في تكفير مَنْ شرع من دون الله لأن الاستحلال عندهم لا يمكن الاطلاع عليه إلا من جهة النطق به وأما مجرد الفعل فلا دلالة فيه عندهم على الاستحلال قبل التعريف أو بعده.

ولهذا ذكر الإمام ابن تيمية أن تحكيم غير الشريعة كفر، والمرجئة لا يقولون بذلك فيما يتعلق بالوصف الشرعي. وأن مَنْ أصر على تحكيم غير الشريعة بعد التعريف يكفر ويكون مستحلاً. والمرجئة لا يقولون بذلك في حكم المعين والعبرة بحقائق الألفاظ لا بصورها.

ويقول الشيخ محمد رشيد رضا عن آيات المائدة وحكم المعرض عن شرع الله: (في الآية الأولى كان الكلام في التشريع وإنزال الكتاب مشتملاً على الهدى والنور والتزام الأنبياء وحكماء العلماء العمل به، والوصية بحفظه. وختم الكلام ببيان أن كل معرض عن الحكم به لعدم الإذعان له رغبة عن هدايته ونوره مؤثراً لغيره عليه فهو الكافر به. وهذا واضح لا يدخل فيه مَنْ لم يتفق له الحكم به، أو مَنْ ترك الحكم به عن جهالة ثم تاب إلى الله. وهذا العاصي بترك الحكم الذي يتحامى أهل السُّنَّة القول بتكفيره)[1].

ويقول الأستاذ عبد القادر عودة رحمه الله في نفس القضية: (من المتفق عليه أن مَنْ يستحدث من المسلمين أحكاماً غير ما أنزل الله ويترك الحكم بكل أو بعض ما أنزل الله من غير تأويل يعتقد صحته فإنه يصدق عليهم ما وصفهم به الله تعالى من الكفر والظلم والفسق كل بحسب حاله. إلى أن قال: (ومن المتفق عليه أن مَنْ رد شيئاً من أوامر الله أو أوامر رسوله فهو خارج عن الإسلام سواء رده من جهة الشك أو من جهة ترك القبول أو الامتناع عن التسليم..)[2].

* * *

الفرق بين حكم المشرّع والحاكم بغير الشريعة وبين المحكومين بذلك:

هذا الذي سبق كان في حكم المشرع والحاكم بغير الشريعة، وأما المحكوم بذلك فمناط كفره رضاه وقبوله لغير الشريعة، لأن الراضي بالكفر كفاعله، وهم لم يحصل منهم تشريع وتبديل لأحكام الله فبقي النظر في قبولهم لذلك التشريع ورضاهم به.

---

(١) تفسير المنار ـ محمد رشيد رضا ـ (٦/٤٠٤).

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي ـ عبد القادر عودة ـ (٢/٧٠٩).

يقـول الله تعـالى في شأن بعض مَنْ أعلن أسلامه لكنهم يريدون التحاكم إلى غير الشريعة: ﴿**ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً، وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً** . . . الآيات﴾. [النساء: ٦٠-٦١].

والآيات نص على أن مَنْ رضي بغير حكم الله فهو كافر وإن زعم أنه مسلم لأنه لا يمكن أن يكون مسلماً ملتزماً بشريعة الله مَنْ يختار ويؤثر التحاكم إلى غيرها من سبل الطاغوت الذي هو كل معبود غير الله سواء في التقرب والنسك أو في الطاعة في التشريع فكلها شرك بالله تعالى.

وعلى هذا فمن آثر التحاكم إلى غير الشريعة على التحاكم إلى الشريعة مع إمكان أن يتحاكم إلى شرع الله فلا يكون إلا راضياً بغير الشريعة كافراً بذلك. كما ذكر الإمام ابن كثير رحمه الله أن جنكيز خان كان قد وضع للتتار كتاباً يتحاكمون إليه، ويحكمون به، وأنه شيء اقترحه من عند نفسه، وتبعوه عليه، وكان قد غلب على بلاد المسلمين.

قال ابن كثير: (فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبدالله خاتم الأنبياء، وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسا[١] وقدمها عليه؟ مَنْ فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين)[٢].

ولا يلزم من هذا أن كل مَنْ تحاكم إلى المحاكم التي تحكم بالقوانين الوضعية لا بد أن يكون كافراً، بل قد يضطر المسلم لتخليص حقوقه ونحو ذلك إلى التحاكم إليها مع عدم رضاه عنها فلا يكون كافراً بل يكون حكمه حكم المضطر.

* * *

مناط كفر المحكومين بغير الشريعة في الظاهر:

إذا تبين مما سبق أن مناط كفر المحكومين بغير الشريعة أن يقبلوا ذلك ويرضوا به، فمتى يتحقق ذلك في المعين بالنسبة لأحكام الظاهر، بحيث يحكم عليه بأنه قد قبل غير

---

(١) اسم كتاب جنكيز خان الذي وضعه ليكون قانوناً وتبعه أولاده على الحكم به.

(٢) البداية والنهاية - لابن كثير - (١٣/ ١١٩).

الشريعة، ورضي به، وقدمه على حكم الشريعة؟ وللإجابة على ذاك لا بد من التأكيد على ثلاثة أمور:

الأول:

إن الأصل فيمن أظهر الإسلام أن نحكم له به، وألا نزيل عنه ذلك الوصف بمجرد الشك والظن والاحتمال حتى يظهر ما يناقض الحكم بكفره، لأن التظاهر بالإسلام من حيث الأصل قاطع في الدلالة على الحكم للمعين بالإسلام فلا يزيله إلا اليقين المبني على بينة ظاهرة قاطعة في الدلالة على الكفر، أو عدم اعتبار الإقرار.

وعليه فلا اعتبار لقول مَنْ يشترط التبين لإثبات وصف الإسلام وعدم الاكتفاء بالإقرار أو التظاهر ببعض خصائص الإسلام في ذلك، سواء قيل مع ذلك بالتوقف عن وصف الكفر أيضاً أو قيل إن الأصل في الناس هو الكفر.

الثاني:

إن عدم الإنكار الظاهر باليد واللسان لا يعني مشايعة الذين يحكمون بالقوانين الوضعية ويبدلون شرع الله وذلك أنه ليس كل أحد يستطيع الإنكار في الظاهر، فبعض المسلمين مع عدم رضاهم عن القوانين الوضعية وعمن يحكمون بها لا يمكنهم أن ينكروا ذلك إلا بأن يكرهوه بقلوبهم، وهم لا يُكلَّفون أكثر من وسعهم، لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مَنْ رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1]. ففي هذا الحديث إيجاب الإنكار للمنكر بحسب القدرة حتى يكون الإنكار بالقلب الذي ينتفي الإيمان بانتفائه. وحقيقته كره القلب للمنكر الذي يقتضي إجتنابه في الظاهر ما لم يكن ثمة إكراه معتبر يبيح التظاهر بما ليس في القلب. وفي هذا يقول الرسول ﷺ: «إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمَنْ كره فقد برىء ومَنْ أنكر فقد سلم ولكن مَنْ رضي وتابع»[2].

ولهذا كان إنكار القلب الذي يقتضي عدم الرضى والمتابعة على الكفر والمعصية جهاداً

---

(١) رواه مسلم/ كتاب الإيمان/ (٤٩). والترمذي/ كتاب الفتن/ (٢١٧٣). وأبو داود (١١٤٠) و(٤٣٤٠). والنسائي/ كتاب الملاحم (٥٠٠٨). وابن ماجه في الفتن (٤٠١٣).

(٢) رواه مسلم/ كتاب الإمارة/ (١٨٥٤). والترمذي/ كتاب الفتن/ (٢٢٦٦). وأبو داود/ كتاب السنة/ (٤٧٦٠).

كما سماه الرسول ﷺ حيث يقول: «ما مِنْ نبي بعثه الله في أُمة قبلي إلا كان له من أُمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمَنْ جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومَنْ جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومَنْ جاهدهم بقبله فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[1].

والخلاصة أن المتابعة المكفرة للذين يحكمون بالقوانين الوضعية لا تكون بمجرد عدم الإنكار عليهم في الظاهر، مع أن عدم الإنكار مع القدرة دليل على ضعف الإيمان، وإنما ينتفي الإيمان ويثبت وصف الكفر مع المشايعة لهم على نفس التشريع من دون الله الذي هو مناط كفر المشرّعين.

الثالث:

إن المتابعة للمشرعين من دون الله بالعمل الظاهر لا تكون كفراً مطلقاً. بل قد تكون متابعة لهم على المعصية مع تحقق الإيمان وعد إنتفائه بالكلية، كمن زنى أو شرب الخمر أو نحـو ذلك في حكم مَنْ يستحلون ذلك. ما لم يوافقهم على نفس التشريع المخالف للشريعة. وعلى هذا يدل قوله تعالى: ﴿**ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون**﴾ [الأنعام: ١٢١]. فليس كل مَنْ أكل الميتة وما لم يُذكر اسم الله عليه يكون مشركاً. لكن مَنْ فعل ذلك طاعة وقبولاً لتشريع غيره كفـر. فيكفر بمجرد قبوله لذلك ولو لم يأكل من الميتة.

يقـول الإمـام ابن كثير رحمـه الله في معنى قولـه تعـالى: ﴿**وإن أطعمتموهم إنكم لمشركون**﴾ (أي حيث عدلتم عن أمر الله لكم وشرعه إلى قول غيره فقدمتم عليه غيره، فهذا هو الشرك)[2].

ويقول الشيخ الشنقيطي في معنى الآية: (... ولما أوحى الشيطان إلى كفّار مكة أن يسألوا نبينا ﷺ عن الشاة تصبح ميتة من قتلها، فقال: (الله قتلها) فأوحى أن يقولوا له: ما ذبحتموه بأيديكم حلال، وما ذبحه الله بيده الكريمة حرام، فأنتم إذن أحسن من الله، أنزل الله: ﴿**وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم**

(١) رواه مسلم/ كتاب الإيمان/ (٥٠).

(٢) تفسير ابن كثير. (٢/١٧٢).

لمشركون﴾. . . وهو قسم من الله أقسم به جل وعلا في هذه الآية الكريمة على أن مَنْ أطاع الشيطان في تشريعه تحليل الميته أنه مشرك، وهو شرك أكبر مخرج عن الملة الإسلامية بإجماع المسلمين)[1].

ومثل ذلك أيضاً ما ورد من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه في معنى قول الله تعالى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله. . الآية﴾ [التوبة: ٣١]. قال عدي رضي الله عنه سمعت الرسول ﷺ يقرؤها فقلت: إنهم لم يعبدوهم. فقال: بلى، إنهم حرموا عليهم الحلال، وأحلوا لهم الحرام فاتبعوهم. فذلك عبادتهم إياهم)[2].

وفي رواية الترمذي: (أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه)[3].

ومعنى الآية أن أهل الكتاب قد أشركوا بالله حين قبلوا التشريع من أحبارهم ورهبانهم، لأن ذلك من خصائص الرب، ومن ادعاها ادعى بعض صفات الربوبية ولهذا سمى الله الشياطين شركاء لمَّا أطاعهم المشركون في قتل أولادهم كما قال تعالى: ﴿وكذلك زيّن لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم﴾. [الأنعام: ١٣٧].

لكن الطاعة في التشريع واستحلال المحرمات غير الطاعة في مجرد المعصية. ومناط الكفر هو مشايعة الشركاء المشرعين من دون الله بقبول التشريع منهم وتحليلهم للمحرمات، فإن حصل اتباع وطاعة لهم على الفعل بمجرد المعصية دون الرضى بتشريعهم وقبوله لم يكن ذلك شركاً مخرجاً من الملة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في شرح آية التوبة وحديث عدي السابق: (وهؤلاء الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً حيث أطاعوهم في تحليل ما حرّم الله وتحريم ما أحل يكونون على وجهين:

أحدهما:

أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله فيتبعونهم على التبديل، فيعتقدون تحليل ما حرّم الله

(١) تمام النعمة بالدين الكامل ـ للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ـ ص(١٩).

(٢) انظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور. ـ للسيوطي ـ (٢/ ٢٣٠).

(٣) رواه الترمذي/ كتاب التفسير/ (٣٠٩٤).

وتحريم ما أحل الله اتباعاً لرؤسائهم، مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسول فهذا كفر. وقد جعله الله ورسوله شركاً وإن لم يكونوا يصلون لهم ويسجدون لهم. فكان من اتبع غيره في خلاف الدين مع علمه أنه خلاف الدين واعتقد ما قاله ذلك، دون ما قاله الله ورسوله مشركاً مثل هؤلاء.

الثاني:

أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحلال وتحليل الحرام ثابتاً. لكنهم أطاعوهم في معصية الله كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي التي يعتقد أنها معاصٍ، فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب)[1].

ومما تقدم يتبين الفرق بين الحاكم والمشرع بغير الشريعة وبين المحكوم بذلك وأنه يشترط في تكفير المحكوم بغير الشريعة رضاه وقبوله الذي لا يتحقق بمجرد السكوت عن الإنكار وعدم الاعتراض، بل لا بد من دلالة قاطعة من قول أو فعل ظاهر ليس مجرد معصية. بخلاف المشرع والحاكم بغير الشريعة المضاهي للشريعة بأحكام القوانين الجاهلية، فإنه يكفي في تكفيره مجرد فعله ذلك دون شرط التكذيب والاستحلال، لكن ينظر في قيام الحجة عليه لإمكان أن يكون فعله من جهة ظنه عدم التعارض بين ما فعله وبين حقيقة الالتزام بالشريعة المفترض أن يعلمها.

ثم فرق آخر وهو: أن الحاكم بغير الشريعة لا يعذر بالإكراه لأن غاية ما يكون لو تحقق الإكراه عليه فعلاً أن يترك ما هو فيه من تحكيم القوانين الوضعية، ولا مُلزمَ له إذا أراد ذلك بالبقاء على ما هو عليه من الكفر، فإن أصر على تحكيم القوانين الجاهلية المعارضة لحكم الشريعة مع علمه بتلك المعارضة فإنه لا يكون إلا راضياً بذلك مقدماً لحكم القوانين على حكم الشريعة، يغريه بالبقاء استحباب الدنيا على الآخرة لا غير. فهو إن لم يكن جاهلاً أو متأولاً فهو كافر.

* * *

رأي الأستاذ سيد قطب في مناط الحكم على المحكومين بالكفر:

هذا الذي تقدم من اشتراط الرضى في تكفير المحكوم بغير الشريعة هو قول الأستاذ سيد

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧/ ٧٠).

قطب رحمه الله خلافاً لمن يقولون إن الأصل في الناس اليوم هو الكفر ويدَّعون أن هذا هو منهجه في ذلك.

وقد نص رحمه الله في كثير من كتاباته على هذه القضية بالتفريق بين حكم الله على الحاكمين بغير الشريعة وعلى المحكومين بغيرها كذلك، واشتراط الإرادة والرضى بغير شرع الله في الحكم على المحكومين بغير الشريعة بالكفر، والإعذار بالإكراه لمن كان في ظل حُكم بغير الشريعة.

وهذه القضية ـ اشتراط رضى المحكومين بغير الشريعة في تكفيرهم ـ أكثر الأستاذ سيد قطب رحمه الله من الإشارة إليها والنص عليها وخاصة في آخر كتبه وهو (مقومات التصور الإسلامي)، وقد نقل كثيراً منها أستاذنا الشيخ محمد قطب حفظه الله في تقديمه لذلك الكتاب. ثم قال في ختام ذلك: (من هذه النصوص التي توسعنا في إثباتها تبين بوضوح أنَّه يشترط ـ لإطلاق حكم الكفر فيما يتعلق بقضية الحاكمية ـ إرادة التحاكم إلى الطاغوت، والرضى بغير حكم الله، وهذا هو الذي اتفق عليه علماء المسلمين في جميع الأمصار وجميع الأعصار، وبخاصة علماء السلف من هذه الأمة رضي الله عنهم وأرضاهم) [(١)].

ومن هذا يتضح بجلاء أن سيد قطب رحمه الله لم يقل إن الأصل في المحكومين بغير شرع الله أنهم كفَّار. بل لا كفر عنده في ذلك إلاّ بشرط الرضى والقبول الذي يدل عليه قول أو فعل يناقض مدلول الإقرار، وتبعاً لذلك فمجرد السكوت وعدم الإنكار لا يكفي لإلحاق وصف الكفر وتحقق الرضى والقبول لمن كان محكوماً بغير الشريعة.



---

(١) مقومات التصور الإسلامي، ص(١٢).

الفصل الثالث

شرك دون شرك، وكفر دون كفر

وردت نصوص كثيرة بإطلاق وصف الكفر أو الشرك أو نفي وصف الإيمان عمن ارتكب بعض الكبائر.

من ذلك قول الرسول ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»[1].

ومنها ما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا زنى الرجل خرج من الإيمان وكان عليه كالظلة، فإذا أقلع رجع إليه الإيمان»[2].

ومنها قول الرسول ﷺ: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»[3]. وقوله ﷺ: «ليس من رجل يدعي إلى غير أبيه وهو يعلمه إلا كفر»[4]، وقوله ﷺ: «من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك»[5]. وقوله ﷺ: «إن الرقي والتمائم والتولة شرك»[6] ونحو ذلك من النصوص.

---

(١) أخرجه البخاري في، كتاب المظالم والأشربة والحدود والمحاربين، انظر مثلاً رقم (٢٤٧٥). ومسلم، كتاب الإيمان، (٥٧). وأبو داود، كتاب السنة، (٤٦٨٩).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب السنة (٤٦٩٠). والترمذي، كتاب الإيمان (٢٦٢٧)، والحاكم، (١/ ٢٢)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، (٦٠٤٤). ومسلم، كتاب الإيمان، (٦٤). والترمذي، كتاب البر والصلة، (١٩٨٤). والنسائي، كتاب تحريم الدماء، ٤١٠٥.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الفرائض، (٦٧٦٦، ٦٧٦٨). ومسلم، كتاب الإيمان، (٦٣) وأبو داود، كتاب الأدب، (٥١١٣).

(٥) أخرجه الترمذي، كتاب الإيمان والنذور، (١٥٣٥) وحسنه. وأبو داود (٣٢٥١). وأحمد (٢/ ٣٤-٧٦). والحاكم (١/ ١٨). وصححه على شرطهما ووافقه الذهبي.

(٦) أخرجه أبو داود (٣٨٨٣). وابن ماجه (٣٥٣٠). والحاكم (٤/ ٤١٧-٤١٨)، وصححه على شرطهما ووافقه الذهبي.

وقد اختلف في معنى هذه النصوص وأمثالها بناء على الاختلاف في حقيقة الإيمان والكفر، فذهب كل من المرجئة والخوارج إلى أن الإيمان مرتبة واحدة لا يقبل الزيادة والنقصان، فكذلك الكفر يكون مرتبة واحدة تبعاً لذلك.

وأصل منهج المرجئة والخوارج على ما بين مذهبيهما من اختلاف وتضاد أن الإيمان إذا كان حقيقة واحدة فإن الحقيقة تنتفي بالكلية إذا انتفى بعضها وتصبح حقيقة أخرى كالعدد عشرة مثلاً إذا نقص منه واحد أصبح تسعة فاختلفت حقيقة العدد بتخلف بعضه.

وأساس شبهتهم أنهم لم يفرقوا بين ما هو شرط في تحقيق الحقيقة كالإيمان بالرسول ﷺ وتصديقه واتباعه، مع توحيد الله تعالى، فإنه لا يكفي أحد هذين الأصلين عن الآخر. وبين مالا يكون شرطاً في تحقيق الحقيقة فلا يقتضي تخلفه عدم وجودها بالكلية. كالمرتكب لبعض الكبائر فإن إيمانه ينقص، لكنّه لا يذهب بالكلية إلا بالكفر.

ومما يمثل به علماء أهل السنة هنا الشجرة حين يقطع بعض أغصانها، فإنها شجرة مع ذلك النقص، وقد ضربها الله مثلاً لكلمة التوحيد في قوله تعالى: **﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيِّبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها﴾**. الآية. [إبراهيم: ٢٤: ٢٥].

ومع اتفاق كلٍ من المرجئة والخوارج في أصل الشبهة والمنهج، إلا أنهم نتيجة لقول كل منهم في حقيقة الإيمان قد أصبحوا طرفي نقيض في معاني هذه النصوص.

فأما المرجئة فألغت دلالتها الشرعية بالكلية، وأما الخوارج فاعتمدتها في التكفير بالكبيرة وهذا تفصيل أقوالهم في ذلك.

* * *

منهج المرجئة:

ألغى المرجئة الدلالة الشرعية لهذه النصوص وأبقوها على دلالتها اللغوية. فقالوا المراد بالكفر في النصوص كفر مجازي لا كفر حقيقي، لأنه لا يكون الكفر حقيقياً عندهم إلا إذا ذهب معه الإيمان بالكلية.

وأما الأحاديث التي فيها نفي الإيمان عمن ارتكب بعض الكبائر فقالوا: إن المراد بها النهي والزجر، لا الإخبار عن انتفاء الإيمان، أو أن المراد بها مجرد الوعيد الذي لا يتضمن نفي الإيمان حقيقة، وبهذا تنتفي دلالتها بالكلية. لأن النهي لا يتضمن الدلالة على أن من

ارتكب تلك الكبائر لا يكون مؤمناً بل يكون المعنى على قولهم: إن من شأن المؤمن أن لا يرتكب الكبائر لكن من ارتكبها لا يكون بذلك قد نقص إيمانه.

والعجيب مع هذا أن يقال إن الخلاف بين أهل السنة وبين المرجئة في هذه المسألة خلاف صوري لا حقيقي.

وممن مال إلى هذا شارح العقيدة الطحاوية رحمه الله إذ يقول: (إن أهل السنة[1] اختلفوا اختلافاً لفظياً لا يترتب عليه فساد، وهو: أنَّه هل يكون الكفر على مراتب، كفراً دون كفر؟ كما اختلفوا: هل يكون الإيمان على مراتب إيماناً دون إيمان؟ وهذا الاختلاف نشأ من اختلافهم في مسمى الإيمان هل هو قول وعمل يزيد وينقص أم لا؟ بعد اتفاقهم على أن من سماه الله تعالى ورسوله كافراً نسميه كافراً، إذ من الممتنع أن يسمي الله سبحانه الحاكم بغير ما أنزل الله كافراً، ويسمي رسوله من تقدم ذكره كافراً ولا نطلق عليها اسم الكفر. ولكن من قال: إن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص قال: هو كفر عملي لا اعتقادي، والكفر عنده مراتب كفر دون كفر كالإيمان عنده. ومن قال: إن الإيمان هو التصديق ولا يدخل العمل في مسمى الإيمان والكفر هو الجحود ولا يزيدان ولا ينقصان قال: هو كفر مجازي غير حقيقي، إذ الكفر الحقيقي هو الذي ينقل عن الملة.

وكذلك يقول في تسمية بعض الأعمال بالإيمان كقوله تعالى: ﴿وما كان الله لِيُضَيِّع إيمانكم﴾. [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم إلى بيت المقدس، أنها سميت إيماناً مجازاً لتوقف صحتها على الإيمان، أو لدلالتها على الإيمان..)[2].

والحقيقة أن الخلاف هنا ليس لفظياً بل هو حقيقي يترتب عليه الخلاف في زيادة الإيمان ونقصانه، وهل يمكن إطلاق وصف الإيمان على الفاسق أم يقال هو مسلم ولا يقال هو مؤمن، وهل يمكن الاستثناء في الإيمان أم لا، بل إنه يلزم من لا يقول بأن العمل من الإيمان من مرجئة الفقهاء أن يلتزموا بما التزم به مرجئة المتكلمين[3] من أن تارك جنس

---

(١) يقصد المحدثين والأحناف.

(٢) شرح الطحاوية، لابن أبي العز، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ص (٢٩٨).

(٣) يتفق المرجئة جميعاً على أن العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان ولا من حقيقته، ومن ثم فالظاهر ليس لازماً للباطن عند جميعهم إلا بما يدل على الباطن من جهة الإقرار باللسان فقط.

لكنهم يختلفون بعد ذلك في حقيقة الإيمان الباطن من حيث القول بأن عمل القلب وإرادته داخل في حقيقة الإيمان فعند مرجئة الفقهاء أنه من الإيمان لكنَّهم لم يلتزموا بلازم ذلك وهو أنَّه لا بد من العمل=

العمل والحاكم بغير ما أنزل الله لا يكفر. وهذا خلاف إجماع أهل السنة في هذه القضية.

وقد بنى الذين يقولون إن الخلاف بين عموم أهل السنة ومرجئة الفقهاء صوري قولهم على أمرين:

الأول: أن مرتكب الكبيرة لا يكفر عندهم جميعاً بخلاف الخوارج والمعتزلة.

يقول شارح الطحاوية رحمه الله: (الاختلاف الذي بين أبي حنيفة والأئمة الباقين من أهـل السنة اختلاف صوري، فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب أو جزءاً من الإيمان مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الايمان، بل هو في مشيئة الله إن شاء عذّبه وإن شاء عفا عنه نزاع لفظي)[1].

= الظاهر لأن هذا هو القول بأن عمل القلب من الإيمان فإن الإرادة التامة مع القدرة لا بد أن يتحقق معها عمل في الظاهر، فإذا لم يكن عمل في الظاهر مع القدرة دل ذلك على عدم تحقق الإرادة وعمل القلب في الباطن.

وأما مرجئة المتكلمين فعندهم أن الإيمان ليس إلا التصديق وأن عمل القلب من ثمراته كالعمل الظاهر وليس من حقيقته. ولهذا ناقضوا أنفسهم حين زعموا أن من حكم عليه الشرع بالكفر في الظاهر فقالوا إنه ينتفي تصديقه بذلك مطلقاً ولم يفرقوا بين الكفر الذي يقتضي التكذيب، والكفر الذي قد لا ينتفي معه التصديق لكن ينتفي عمل القلب كمن سجد لصنم أو قتل نبيّاً أو داس المصحف ونحو ذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في نقد هذا المنهج: (قول القائل: الطاعات ثمرات التصديق الباطن يراد به شيئان:

١ـ يراد به إنها لها لوازم فمتى وجد الإيمان الباطن وجدت، وهذا هو مذهب السلف وأهل السنة.

٢ـ ويراد به أن الإيمان قد يكون سبباً، وقد يكون الإيمان الباطن تاماً كاملاً وهي لم توجد وهذا قول المرجئة من الجهمية وغيرهم. وقد ذكرنا فيما تقدم أنّهم غلطوا في ثلاثة أوجه:

أحدها: ظنّهم أن الإيمان الذي في القلب تصديق بلا عمل للقلب كمحبة الله وخشيته.

الثاني: ظنّهم أن الإيمان الذي في القلب يكون تاماً بدون عمل في الظاهر، وهذا يقول به جميع المرجئة.

الثالث: قولهم كل من كفره الشارع فإنما كان لانتفاء تصديق القلب بالرب تبارك وتعالى، وكثير من المتأخرين لا يميزون بين مذاهب السلف وأقوال المرجئة والجهمية لاختلاط هذا بهذا في كلام كثير منّهم ممن هو في باطنه يرى رأي الجهمية المرجئة في الإيمان، وهو معظم للسلف والحديث فيظن أنّه يجمع بينهما، أو يجمع بين كلام أمثاله وكلام السلف). مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧/٣٦٣ـ٣٦٤).

وانظر أيضاً نفس المرجع (٧/ ١٨٨ـ١٩٥).

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص(٣٠٩).

والحقيقة أن أهل السنة لا يقولون بأن مرتكب الكبيرة قد انتفى إيمانه بالكلية، لأنه لو كان كذلك لكان كافراً، لكنهم لا يثبتون له وصف الإيمان وإن كان معه أصله فليس مرتكب الكبيرة عندهم مؤمناً وإن كان معه إيمان. بل يقولون هو مسلم، ولا يقولون هو مؤمن، خاصة فيما ورد الدليل فيه بنفي الإيمان كقول الرسول ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[1]، فمن قال إن الزاني حين يزني يكون مؤمناً لا بد أن يعارض الحديث. فإن قال: وهل يكفر الزاني حين يزني؟ قيل: الإيمان المنفي هنا هو الإيمان الواجب لا مطلق الإيمان، وهذا مناط النزاع في القضية، فإما أن يلتزم بأن الزاني مؤمن بإطلاق، وإما أن يوافق الحديث في نفي الإيمان عنه ثم يفصل في المقصود بالإيمان المنفي فيه كما هو منهج أهل السنة في ذلك.

وأما تأول الحديث على أن معناه النهي لا الإخبار فهو إخراج له عن حقيقة دلالته.

وإذا قبل منهم هذا التأويل في مثل هذا الحديث فيكف يتأولون مثل قول الرسول ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[2]. ومثل حديث: «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، قيل من يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه»[3]. ونحو ذلك من النصوص الصريحة القاطعة في الدلالة على الخبر بنفي أن يكون من فعل ذلك مؤمناً. فالقول أيضاً بأن من لم يحب لأخيه ما يحب لنفسه مؤمن أو أن من لم يأمن جاره بوائقه مؤمن معارضة للحديث ظاهره.

لكنهم تأولوا مثل هذه الأحاديث على أن المراد بها الوعيد لا نفي الإيمان حقيقة، وهذا تخريج لا تحتمله تلك النصوص وأمثالها. وعلى التسليم بأن المراد بها الوعيد فإن ذلك لا يعني نفي أن تكون دالة على نفي الإيمان الواجب، وأن من ارتكب تلك المعاصي فليس بمؤمن بنص الأحاديث.

وقد استشنع الإمام القاسم بن سلام مثل هذا التأول فقال: (وأما القول الثاني المحمول على التغليظ فمن أفظع ما تأول على رسول الله ﷺ وأصحابه أن جعلوا الخبر عن الله وعن دينه وعيداً لا حقيقة له. وهذا يؤول إلى إبطال العقاب، لأنه إن أمكن ذلك في واحد منها

---

(١) سبق تخريجه قريباً.

(٢) رواه البخاري، كتاب الإيمان، (١٣). ومسلم، كتاب الإيمان، (٤٥). والترمذي (٢٥١٧). والنسائي (٥٠١٦).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الأداب، (٦٠١٦). ومسلم، كتاب الإيمان، (٤٦).

كان ممكناً في العقوبات كلها)[1].

وبهذا يعلم أن من ذهب إلى نفي الدلالة الشرعية لهذه النصوص فإنه لا بد أن يتناقض وأن يقول ما يؤول إلى معارضتها وتحريفها.

* * *

وأما الأمر الثاني الذي يعتمد عليه من يقول بأن الخلاف في هذه المسألة صورية ـ فهو: أن الجميع متفقون على أن العمل مطلوب سواء سمي إيماناً أم لم يسم.

يقول شارح الطحاوية: (لا خلاف بين أهل السنة أن الله تعالى أراد من العباد القول والعمل، وأعني بالقول التصديق بالقلب والإقرار باللسان، وهذا الذي يعنى به عند الإطلاق قولهم الإيمان قول وعمل، لكن هذا المطلوب من العباد: هل يشمله اسم الإيمان؟ أم الإيمان أحدهما، وهو القول وحده، ولعمل مغاير له لا يشمله اسم الإيمان عند إفراده بالذكر، وإن أطلق عليهما كان مجازاً؟ هذا محل النزاع)[2].

والجواب: أن الخلاف في هذه المسألة ليس في كون العمل مطلوباً أم لا، ولا هل يدخل مرتكب الكبيرة تحت الوعيد أم لا، فكلهم متفقون على ذلك، وإنّما الخلاف في أن مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم لا، وما يترتب على ذلك من مسائل الأسماء.

فإن قيل لا خلاف في الأحكام الدنيوية ـ من إقامة الحدود على من يقام عليه الحد من مرتكبي الكبائر ـ وفي الأحكام الأخروية ـ من أن مرتكب الكبيرة من أهل الوعيد ـ قيل: نعم، وهذه مسائل الأحكام. وليست مناط النزاع.

وإنما الخلاف في مسائل الأسماء، وهو حقيقي فيها، فلا يصح إطلاق القول بأن الخلاف في هذه المسألة صوري بعد هذا. ثم لماذا تحمل النصوص التي فيها إطلاق الإيمان على العمل على المجاز مع أنها إنما تحمل على الحقيقة ولا مجال فيها للمجاز؟

* * *

---

(١) كتاب الإيمان، للقاسم بن سلام، ص (٨٨) ضمن مجموعة أربع رسائل، تحقيق وتخريج الشيخ الألباني.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص (٣١٠).

منهج الخوارج وأصحاب فكرة الحد الأدنى للإسلام:

وأما الخوارج قديماً وحديثاً فيرون أن المراد بالنصوص التي فيها إثبات وصف الكفر أو الشرك الحقيقة لا المجاز، وكذلك النصوص التي فيها نفي الإيمان، كما سبق ذكرها. لكن لما كان الإيمان عندهم مرتبة واحدة ـ كما عند المرجئة ـ فكذلك الكفر مرتبة واحدة، ومعنى ذلك أن المراد بنفي الإيمان هنا نفيه بالكلية وأن المراد بالكفر والشرك الكفر والشرك المخرج من الملة.

يقول شكري مصطفى: (إن لفظة الكفر ما جاءت في الشريعة إلا لتدل على عكس الإيمان وانتفائه، وهي تعبر عن حكم عام يشتمل على عدة أنواع منه، لكل نوع منها اسم علم خاص به كالفسق والظلم والخبث.. فحينما يقول الله تبارك وتعالى: **﴿وكَرَّه إليكم الكفـر والفسوق والعصيان﴾** فإن جميع الثلاثة كفر من الحكم العام مختلفين من حيث أسماء الأعلام ومداخل الكفر)[1]. وهذا عن كون الإيمان مرتبة واحدة عندهم وكذلك الكفر.

أما عن الكفر الأصغر فيقول شكري أيضاً في نفيه: (لم يحدث أن فرَّقت الشريعة بين الكفر العملي والكفر القلبي ولا أن جاء نص واحد يدل أو يشير إلى أدنى إشارة إلى أن الذين كفروا بسلوكهم غير الذين كفروا بقلوبهم واعتقادهم، بل كل النصوص تدل على أن عصيان الله عملاً والكفر به سلوكاً وواقعاً هو بمفرده سبب العذاب والخلود في النار والحرمان من الجنَّة ـ نعوذ بالله من ذلك ـ بل أكثر من ذلك.

أما شرط الاستحلال والجحود القلبي أو اللساني فشرط زائد متكلف ما اشترطه عقل ولا كتاب ولا سنة ولا يجيزه التعامل الواقعي الملموس بين الناس.

فإن العقل والواقع والشرع كل هؤلاء لا يفرق من حيث النتيجة الحقيقة بين من جحد حقاً لأحد من الناس بلسانه، وبين من أمر به ثم اشتركا جميعاً في منعه وجحده بالسلوك والجارحة. بل لعل المقر بلسانه الجاحد بسلوكه أكبر جرماً عند الناس وأغيظ لهم من الآخر).

ثم يقول: (وقد جاءت النصوص متواترة يصدق بعضها بعضاً قرآناً وسنة على أن سبب

---

(١) انظر كتاب: الحكم بغير ما أنزل وأهل الغلو. محمد سرور، ص (١٦١).

كفر الكافرين ودخولهم النار وخلودهم فيها وحرمانهم من الجنة هو ما كانوا يعملون، وما كانوا يكسبون، وما كانوا يقترفونه وما كانوا يجترحونه عامة ومفصلة وفي مثل قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾. [النساء: ٩٣]. وقوله ﷺ: «لا يدخل الجنة نمّام. لا يدخل الجنة قتّات»[1]. «من ادعى لغير أبيه وهو يعلم أن غير أبيه فالجنة عليه حرام»[2]. «أي عبد أبق من مواليه، فقد كفر حتى يرجع إليهم»[3] «إثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب والنياحة على الميت»[4]، «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»[5]. «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن»[6] «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»[7]. «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن الذي لا يأمن جاره بوائقه»[8]. ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية[9]. «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف الكاذب»[10])[11].

وهذا منهج ظاهر البطلان كالذي قبله، فإن من المعلوم أن الرسول ﷺ لم يكن يكفر

(١) أخرجه البخاري، كتاب الإدب، (٦٠٥٦). ومسلم، كتاب الإيمان (١٠٥). وأبو داود، كتاب الأدب، (٤٧٧١). والترمذي، كتاب البر والصلة (٢٠٢٧).

(٢) سبق تخريجه قريباً.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، (٦٨).

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، (٦٧).

(٥) سبق تخريجه قريباً.

(٦) سبق تخريجه قريباً.

(٧) أخرجه البخاري، كتاب الفتن، (٧٠٧٦). ومسلم، كتاب الإيمان، (٦٦). وأبو داود (٤٦٨٦). والترمذي (٢١٩٤). وابن ماجه (٣٩٤٣).

(٨) سبق تخريجه قريباً.

(٩) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، (٧٢١٢). ومسلم، كتاب الإيمان، (١٠٣). والترمذي، كتاب الجنائز، (٩٩٩). والنسائي، كتاب الجنائز، (١٨٦٠).

(١٠) أخرجه البخاري، كتاب الحرث والمزارعة، (٢٣٥٣). ومسلم، كتاب الإيمان، (١٠٨). وأبو داود، كتاب البيوع، (٣٤٧٤). النسائي، (٤٤٦٢).

(١١) الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو. محمد سرور، ص (١٦٧ـ١٦٨).

الزاني ولا السارق ولا شارب الخمر مع قوله فيهم أنهم غير مؤمنين، فدل ذلك أنهم لا يكفرون بذلك، وأن الإيمان المنفي عنهم إيمان خاص لا مطلق الإيمان. ولهذا شرعت الحدود في هذه وأمثالها والحد لا يطبق إلا على مسلم.

ويدل لذلك أيضاً حديث أبي ذر وفيه أن رسول الله ﷺ قال له: «ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة: قلت: وإن زنى وإن سرق. قال: وإن زنى وإن سرق. قلت وإن زنى وإن سرق. قال: وإن زنى وإن سرق ثلاثاً. ثم قال في الرابعة: على رغم أنف أبي ذر»[1].

ومثله حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه وفيه قول الرسول ﷺ لأصحابه: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم ،ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفّى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له. ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله. إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه»[2].

ومن هذين الحديثين يتبين أن من أخبر الرسول ﷺ أنّه غير مؤمن وهو الزاني والسارق أخبر أيضاً أنّه يدخل الجنة إذا كان موحداً، وأن من أصاب من ذلك شيئاً فهو في مشيئة الله تعالى إن شاء غفر له وإن شاء عذّبه، ولا يكون ذلك إلا للمسلم.

* * *

منهج أهل السنّة:

من المعلوم أن للدين ثلاث مراتب هي الإسلام والإيمان والإحسان كما في حديث جبريل المشهور.

وعليه فمن كان محسناً فلا بد أن يكون مسلماً مؤمناً. ومن كان مؤمناً فلا بد أن يكون مسلماً لكن من كان مسلماً لا يلزم أن يكون مؤمناً، ولا محسناً من باب أولى.

لكن الإحسان كما هو وصف زائد عن الإسلام والإيمان فإنه يشمل الإسلام والإيمان

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب اللباس، (٥٨٢٧). ومسلم، كتاب الإيمان، (٩٤). وأحمد، (١٦٦/٥).
(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، (١٨). وكتاب، التفسير، (٤٨٩٤).

وهما من هذه الجهة إحسان. والإيمان كما هو وصف خاص أيضاً زائد عن الإسلام فإنه أيضاً يشمل الإسلام وهو من هذه الجهة أيضاً إيمان.

ويترتب على ما سبق القول بأن للإيمان من حيث العموم مرتبتين: الأولى: وهي الإسلام الذي هو أصل الدين. والثانية: وهي الإيمان الخاص. ونفي المرتبة الأولى يتضمن نفي المرتبة الثانية، لكن نفي المرتبة الثانية لا يتضمن نفي المرتبة الأولى.

ويترتب أيضاً على ما سبق أن الكفر أيضاً مرتبتان هما: الكفر المخرج من الملّة المقابل للإيمان الذي هو الإسلام على الحقيقة. والكفر الذي لا يخرج من الملّة ويقابل الإيمان الواجب الذي هو زائد عن مرتبة الإسلام على الحقيقة.

إذا تبين من هذا أنّه لا يلزم من إطلاق وصف الكفر أنّه لا بدّ أن يراد به الكفر المخرج من الملّة، بل قد يراد به الكفر الأصغر. كما أنّه لا يلزم من نفي الإيمان نفيه بالكلية، بل قد يكون المراد نفي الإيمان الواجب مع بقاء وصف الإسلام.

وعليه فلا يقال للزاني حين يزني، ولا للسارق حين يسرق، ولا لشارب الخمر حين يشربها، إنّهم مؤمنون لنفي ذلك بصريح الحديث، لكن لا يقال إنّهم بمجرد فعلهم ذلك قد خرجوا من الملّة لأن الإيمان المنفي عنهم ليس الإيمان مطلقاً، وإنما هو إيمان خاص. ولا يقال أيضاً لكل من حلف بغير الله أو قال لمسلم إنّه كافر أو سابّه أو قاتله إنه يكفر بكل ذلك الكفر المخرج من الملّة، لأن الكفر المراد في هذه النصوص وأمثالها هو ما يقابل وصف الإيمان الواجب الذي لا ينتفي وصف الإسلام بمجرد انتفائه.

وبهذا نأخذ الأدلة الشرعية على ظاهرها دون تعسف ولا تأول لها على غير معانيها. ودون غلو وإفراط وإنزالها غير منازلها بدعوى المجاز فيها. فنثبت أن الإيمان المنفي في مثل هذه النصوص إيمان حقيقي، وأن الكفر أيضاً كفر حقيقي. لكنّه هنا ليس كل الإيمان ولا الكفر الأكبر. وكل قول غير هذا القول فلا بد فيه من التناقض والاضطراب ومخالفة صريح الأدلة، ولا يمكن فهم النصوص في هذا الباب إلا على هذا الوجه.

وهذا الذي تلخص هنا هو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها لا يختلفون في ذلك. لأنّهم قد اتفقوا قبلُ على مسمى الإيمان وأنه يزيد وينقص. وقد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنه

أنه: (كان يدعو غلمانه غلاماً غلاماً فيقول: ألا أزوجك؟ ما من عبد يزني إلا نزع الله منه نور الإيمان)[1].

وسأله عكرمة رضي الله عنه، كيف ينزع منه الإيمان؟ قال: (هكذا ـ وشبك بين أصابعه ثم أخرجها ـ فإن تاب عاد إليه هكذا ـ وشبك بين أصابعه)[2].

وقال أبو الدرداء رضي الله عنه: (ما الإيمان إلا كقميص أحدكم يخلعه مرَّة ويلبسه أخرى، والله ما أمِنَ عبد على إيمانه إلا سُلبه فوجد فقده)[3].

وكان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ينكر على من شهد لنفسه بالإيمان. ويقول: ولكنا نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله[4].

وقال عنده رجل أنا مؤمن فقال له ابن مسعود رضي الله عنه: (أفأنت من أهل الجنة؟ فقال: أرجو. فقال ابن مسعود: أفلا وكلت الأولى كما وكلت الأخرى)[5].

وأخذ عنه ذلك إبراهيم النخعي رحمه الله فكان يقول: (إذا قيل لك أمؤمن أنت؟ فقل: آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله)[6].

ولهذا لما سئل بعض السلف عن حديث لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ما معناه؟ دور دائرة واسعة وقال هذا الإيمان، ودور دائرة صغيرة في وسط الكبيرة وهي الإسلام، فإذا زنى أو سرق خرج من الإيمان إلى الإسلام ولا يخرجه من الإسلام إلا الكفر بالله[7].

وكان الحسن ومحمد بن سيرين رحمهما الله يقولان: مسلم ويهابان: مؤمن[8] ولهذا كان حماد بن زيد يفرق بين الإسلام والإيمان فيجعل الإسلام عاماً والإيمان خاصاً[9].

---

(١) انظر فتح الباري (١٢/ ٥٩).

(٢) رواه البخاري، كتاب الحدود، (٦٨٠٨).

(٣) كتاب السنة لعبد الله بن الإمام أحمد رحمهم الله (١/ ٣٤٤).

(٤) المرجع السابق، (١/ ٣٢٢).

(٥) كتاب الإيمان، لأبي عبيد القاسم بن سلام، ضمن مجموعة رسائل أربع ص (٦٧).

(٦) المرجع السابق، ص (٦٨).

(٧) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. (٧/ ٣١٩).

(٨) المرجع السابق والجزء والصفحة.

(٩) المرجع السابق، (٧/ ٣١٩-٣٢٠).

وسئل الإمام أحمد رحمه الله عن المصر على الكبائر يطلبها بجهده إلا أنه لم يترك الصلاة والزكاة والصيام. هل يكون مصراً من كانت هذه حاله؟ قال: (هو مصر، مثل قوله: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، يخرج من الإيمان ويقع في الإسلام». ومن نحو قوله: «لا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن» ومن نحو قول ابن عباس في قوله: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ فقيل له: ما هذا الكفر؟ فقال: كفر لا ينقل عن الملّة، مثل الإيمان بعضه دون بعض، وكذلك الكفر حتى يجيء من ذلك أمر لا يختلف فيه)[1].

وقد تتابع على هذا أئمة أهل السنة مقتدين في ذلك بما ثبت في ذلك عن الصحابة ومن بعدهم كلهم يقرر هذه القاعدة وهي أن نفي الإيمان لا يلزم منه نفيه بالكلية، وأن إثبات وصف الكفر لا يلزم منه أنه الكفر المخرج من الملّة.

يقول الإمام ابن جرير رحمه الله: (والصواب من القول في ذلك عندنا في معنى قول النبي ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» قول من قال: يزول الاسم الذي هو معنى المدح إلى الاسم الذي هو بمعنى الذم فيقال له: فاسق، فاجر، زان، سارق، وذلك أن الاختلاف بين جميع علماء الأمة أن ذلك من أسمائه ما لم يظهر منه خشوع التوبة فيما ركب من المعصية.. فإن قال لنا قائل أفيزيل عنه اسم الإيمان بركوبه ذلك؟ قيل له: يزيله عنه بالإطلاق ويثبته له بالصلة والتقييد.

فإن قال: وكيف يزيله عنه بالإطلاق ويثبته له بالصلة والتقييد؟ قيل: يقول: مؤمن بالله ورسوله مصدق قولاً بما جاء به محمد ﷺ. ولا يقال مطلقاً هو مؤمن)[2].

ويقول الإمام ابن الصلاح رحمه الله: (إن الإسلام والإيمان يجتمعان ويفترقان وإن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً، فهذا والحمد لله الهادي تحقيق وافٍ بالتوفيق بين متفرقات نصوص الكتاب والسنة الواردة في الإيمان والإسلام التي طالما غلط فيها الخائضون.. وما حققناه من ذلك موافق لمذاهب جماهير العلماء من أهل الحديث وغيرهم)[3].

(١) المرجع السابق، (٧/ ٣٢٩).
(٢) تهذيب الآثار، لابن جرير الطبري، (٢/ ١٧٦).
(٣) صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط، لابن الصلاح، ص (١٣٣).

ويقول الإمام الخطابي رحمه الله: (إن المسلم قد يكون مؤمناً في بعض الأحوال ولا يكون مؤمناً في بعضها، والمؤمن مسلم في جميع الأحوال. فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً. وإذا حملت الأمر على هذا استقام لك تأويل الآيات واعتدل القول فيها ولم يختلف شيء منها)[1].

* * *

ضابط الشرك والكفر الأصغر:

الشرك والكفر الأكبر المخرج من الملّة هو ما ناقض أصل الدين الذي هو توحيد الله والالتزام بالشريعة إجمالاً.

أما الشرك والكفر الأصغر وتخلف الإيمان الواجب فهو بما دون ذلك بحيث لا ينقض أصل الدين، ولا يكون أيضاً من اللمم المعفو عنه كما قال تعالى: **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريماً﴾**. [النساء: ٣١].

فكل ما ثبت بنص أنه شرك، لكن دلت الدلائل على أنه ليس شركاً مخرجاً من الملة فهو شرك أصغر، وكل ما ثبت بنص أنه كفر، لكن دلت الدلائل على أنه ليس كفراً مخرجاً من الملة فهو كفر دون كفر، وكذا ما ورد فيه الوعيد بنحو ليس منا، أو تبـرأ منه الرسول ﷺ، أو نفى عنه وصف الإيمان، فكل ذلك من الكبائر.

ولهذا عمم الإمام أحمد رحمه الله القول بأن الإيمان ينتفي بالكبائر فقال: (من أتى هذه الأربعة: الزنا والسرقة وشرب الخمر والنهبة التي يرفع الناس فيها أبصارهم إليه، أو مثلهن أو فوقهن فهو مسلم ولا أسميه مؤمنا، ومن أتى دون الكبائر نسميه مؤمناً ناقص الإيمان)[2].

يقول الإمام محمد بن نصر المروزي تعليقاً على كلام الإمام أحمد السابق: (صاحب هذا القـول يقـول: لمـا نفى عنه النبي ﷺ الإيمان نفيته عنه كما نفاه عنه الرسول ﷺ، والرسول لم ينفه إلا عن صاحب كبيرة، وإلا فالمؤمن الذي يفعل الصغيرة هي مكفرة عنه بفعله للحسنـات واجتنـابـه للكبائر، لكنه ناقص الإيمان عمن اجتنب الصغائر، فما أتى

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ص (٧/٣٥٩).

(٢) المرجع السابق (٧/٣٥٢-٣٥٣).

بالإيمان الواجب، ولكن خلطه بسيئات كفرت عنه بغيرها، ونقصت بذلك درجته عمن لم يأت بذلك)[1].

وهـذا ـ والله أعلم ـ هو أدق ضابط في تحديد الكبيرة، وأنها ما انتفى معها الإيمان الواجب، وكان صاحبها من أهل الوعيد، فهي بين النواقض لأصل الدين، واللمم المكفَّر بفعل الحسنات واجتناب الكبائر.

لكن الكبيرة إما أن تتعلق بالشرك على نحو لا يناقض أصل التوحيد. وإما أن تتعلق بعدم الالتزام بالشريعة، لكن على نحو لا يناقض أصل الالتزام بها سواء كان ذلك من جهة المعصية أو من جهة البدعة. فإن من زنى أو سرق لم يلتزم بأمر الله له باجتناب ذلك، لكنه لم ينقض أصل إلتزامه بأمر الله بالكلية. وكذلك من علم الحق المخالف لبدعته فأصر عليه تغليباً لشبهته فإنه لا يقال إنه استسلم لله بقبول خبره استسلاماً تاماً لكنه مع ذلك لم يرده تكذيباً واستحلالاً بل لشبهة عرضت له.

فأما الشرك فنحو الرياء كما ورد بذلك النص عن رسول الله ﷺ وذلك بأن يكون أصل العمل لله، لكن دخل عليه الشرك في تزيينه للناس، حتى لو أنَّه جعل قصده بالكلية من أجل نظر الناس إليه لكان مشركاً منافقاً نفاقاً أكبر. فالعبرة في ذلك بقصد الفاعل ونيته.

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: (وأما الشرك الأصغر فكيسير الرياء، والتصنع للخلق والحلف بغير الله كما ثبت عن النبي ﷺ أنَّه قال: «من حلف بغير الله فقد أشرك» وقول الرجل للرجل (ما شاء الله وشئت) و (هذا من الله ومنك) و (أنا بالله وبك)، و (مالي إلا الله وأنت) و (أنا متوكل على الله وعليك) و (ولولا أنت لم يكن كذا وكذا). وقد يكون هذا شركاً أكبر بحسب قائله ومقصده)[2].

وأما الكفر الأصغر فبنحو الحكم بغير الشريعة في قضية معينة لأجل الشهوة وهذا هو تفسير ابن عبـاس رضي الله عنه لقوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾. [المائدة: ٤٤]، أما رفض الشريعة بالكلية، وتحكيم القوانين الوضعية، فكفر أكبر لم يظن ابن عباس رضي الله عنه ولم يخطر له على بال أن من يدعي الإسلام يمكن أن يتعمده، ودلالة الآية على الكفر الأكبر ـ على الصحيح ـ هو المعنى المقصود بها أصلاً،

---

(١) المرجع السابق والجزء والصفحة.

(٢) مدارج السالكين، لابن القيم، (١/٣٤٤).

وقول ابن عباس رضي الله عنه لا يناقض ذلك ولا يمنع أن يكون الحاكم في قضية معينة بغير الشرع لأجل الشهوة كافراً كفراً أصغر.

ولهذا ذكر الإمام محمد بن نصر المروزي رحمه الله أن من السلف من قال أن من ورد فيه أنه غير مؤمن فهو كافر، قال: (وقالوا: محال أن يقول النبي ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» والكفر ضد الإيمان. فلا يزول عنه اسم الإيمان إلا واسم الكفر لازم له لأن الكفر ضد الإيمان، إلا أن الكفر كفران. . .)[1]

وعلى هذا يكون الزاني والسارق وشارب الخمر والمبتدع الذي يخرج من الإسلام ببدعته كفاراً كفراً أصغر، هذا عن الضابط العام في بيان حقيقة الشرك والكفر الأصغر.

والشرك الأصغر وإن كان من الكبائر، لكنها على مراتب، وبعضها أكبر من بعض، كما في الحديث: «ألا أنبؤكم بأكبر الكبائر. . . الشرك بالله وعقوق الوالدين. . . الحديث»[2] وعليه يفهم قول ابن مسعود رضي الله عنه: «لأن أحلف بالله كاذباً أحب إليّ من أن أحلف بغيره صادقاً»[3] فمراده: أن الشرك بالحلف بغير الله وإن كان من الكبائر لكنه أكبر من الحلف الكاذب. وعلى هذا يمكن أن يفهم قول الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله عن الشرك الأصغر أنه أكبر من الكبائر[4]، وهو كقول الإمام ابن القيم رحمه الله عن الشرك الأصغر إن رتبته فوق رتبة الكبائر[5]، ولا يلزم من قولهما إخراج الشرك الأصغر عن مسمى الكبائر، بل كأن المراد أنه أكبر من جميعها يبين ذلك: أن الشرك الأصغر لا يختص عن الكبائر بحكم يثبت له دونها فيما يتعلق بأحكام الوعيد، وأما القول بأن الشرك الأصغر لا يغفره الله ولا يدخل تحت المشيئة، وإن دخل تحت الموازنة فلا يصح، ولا دليل على تخصيصه بذلك، لأن المراد بقول الله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يُشر به﴾ [النساء: ٤٨].

الشرك الأكبر، وهو كقوله تعالى: ﴿إنه مَنْ يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار﴾ [المائدة: ٧٢]، وكقوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن في الآخرة

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ص (٣٢٣/٧-٣٢٤).

(٢) أخرجه البخاري كتاب الشهادات/ (٢٦٥٤)، ومسلم/ كتاب الإيمان/ (٨٧).

(٣) أخرجه عبد الرزاق (٤٦٩/٨). والطبراني في الكبير (٨٩٠٢). وقال المنذري والهيثمي: رواته رواة الصحيح. وانظر: النهج السديد، لجاسم الدوسري ص٢٢٧.

(٤) كتاب التوحيد. ضمن مجموع مؤلفات الشيخ، القسم الأول ص٢٨.

(٥) انظر: إعلام الموقعين ٤٠٣/٤.

من الخاسرين﴾ [الزمر: ٦٥]. والذين يقولون بالموازنة كالإمامين ابن حزم وابن القيم رحمهما الله[1]، لا يلتزمون تحديد شيء من الذنوب بأنها لا تغفر ولا تدخل تحت المشيئة لا الشرك الأصغر ولا غيره من الكبائر، وإنما يعممون القول بأن من رجحت سيئاته بحسناته لا بد أن يعذب.

* * *

ثم إن هناك دلالات تفصيلية تبين أن المراد بالنص الشرك أو الكفر الأصغر. من ذلك صريح النص عليه ـ وهذه أقوى دلالة ـ وذلك كما في قول الرسول ﷺ: «إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر. قالوا: يا رسول الله، وما الشرك الأصغر؟ قال: الرياء»[2].

ومن ذلك دلالة نصوص أخرى ـ وهذا باب واسع ـ ومنه قول الرسول ﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»[3]، وقوله ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»[4]. مع قوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾. [الحجرت: ٩] فالكفر المراد في الحديث ليس الكفر المخرج من الملّة، وإلا لما أثبت الله لمن تقاتلوا وصف الإيمان الذي هو في الآية الإسلام الظاهر.

ومن ذلك قول الرسول ﷺ: «من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما» وفي رواية «إذا كفّر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما»[5].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معنى هذا الحديث: (فقد سماه أخاه حين القول، وقد أخبر أن أحدهما باء بها، فلو خرج عن الإسلام بالكلية لم يكن أخاه)[6].

ومن ذلك أيضاً عدم ترتب حد الردة على فاعله وإن أقيم عليه حد العصاة كما في الزاني والسارق مع نفي الإيمان عنهما.

---

(١) انظر: الفصل لابن حزم ٤/ ٤٧-٥٣، وطريق الهجرتين لابن القيم ص(٣٨٤-٣٨٧).

(٢) رواه أحمد (٥/٤٢٨-٤٢٩). قال ابن حجر: إسناده حسن. بلوغ المرام، ص (١٨٧).

(٣، ٤) سبق تخريجهما قريباً.

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، (٦١٠٣). ومسلم، كتاب الإيمان، (٦٠). والترمذي، كتاب الإيمان، (٢٦٣٩). وأبو داود، كتاب السنة، (٤٦٨٧).

(٦) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ص (٧/٣٥٥).

ومن الدلالات على الشرك والكفر الأصغر أن يأتي منكّراً غير معرّف فإن جاء معرفاً بأل دل على أن المقصود به الكفر المخرج من الملّة لا مطلق الكفر الذي يصدق على الكفر الأصغر كما يصدق على الكفر الأكبر.

ولهذا فإن تارك الصلاة كافر كفراً أكبر لمجيء الحديث في حكم تاركها على التعريف، فقد قال الرسول ﷺ: «بين الرجل وبين الكفر والشرك ترك الصلاة»[1].

· ويؤيد ذلك دلالة أخرى وهي أن الرسول ﷺ قال: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر»[2]. فإذا كان الحد الذي بين المسلمين والكفار هي الصلاة فإن تركها كفر أكبر.

ومن الدلالات أيضاً على الشرك والكفر الأصغر ما فهمه الصحابة من النص فإنهم أعلم الأمة بمعاني نصوص الكتاب والسنة ومن ذلك الحديث «الطيرة شرك، وما منا إلا ولكن الله يذهبه بالتوكل»[3] فإن آخر الحديث ـ على الصحيح ـ هو من قول ابن مسعود رضي الله عنه ـ وهذا مذكور عن جمع من المحدثين[4] ـ ومعناه: وما منا إلا ويقع له شيء من التطير.

وبعـــد:

فهذه بعض الدلالات التي يتميز بها الشرك والكفر والنفاق الأصغر عن الأكبر. فيكون إطـلاق الوصف بالكفر أو الشرك أو النفاق عند إتيانه على بعض تلك الدلالات مُرَاداً به الأصغر من ذلك دون الأكبر. والله أعلم.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، (٨٢). والترمذي، كتاب الإيمان، (٢٦٢٢). وأبو داود، كتاب السنة، (٤٦٧٨).

(٢) رواه الترمذي (٢٦٢٣). والنسائي (٤٦٣).

(٣) رواه أحمد (١/٣٨٩). وأبو داود (٣٩١٠). والترمذي (١٦١٤)، وقال حسن صحيح. وابن ماجه (٣٥٣٨) وغيرهم.

(٤) راجع أقوالهم في كتاب ا لمنهج السديد في تخريج أحاديث تيسير العزيز الحميد، جاسم الدوسري، ص (١٦٢).

الباب الثالث

الكفر... والحكم على الظاهر

وفيه ثلاثة فصول:

الأول: حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن.

الثاني: الضابط في قيام الحجة على المعيَّن.

الثالث: التقية والإكراه.

تمهيد

. ليس كل من تلبس بشيء من مظاهر الكفر يكون كافراً ولا بد، بل لا بد من التفريق بين الحكم على الفعل بأنه كفر، وبين الحكم على الفاعل بأنه كافر للاختلاف في متعلق كل من الأمرين.

فالحكم على الفعل الظاهر بأنه كفر متعلق ببيان الحكم الشرعي مطلقاً، وأما الفاعل فلا بد من النظر إلى قصده بما فعل والتبين عن حاله في ذلك قبل الجزم بتكفيره.

وليس المراد بالقصد هنا مجرد القصد إلى الفعل، فإن هذا لا يتخلف عنه عمل أصلاً ـ خلا عمل المجنون والنائم ونحوهما ـ وهو في حقيقته الإرادة الجازمة لتحقيق الفعل بحيث يكون الإنسان معها مخيراً أن يفعل الفعل أو ألا يفعله، وهذا القصد هو مناط التكليف.

وإنما المراد بالقصد هنا القصد بالفعل الذي هو غاية الفاعل من فعله والباعث له عليه، والدافع له على تحقيقه ومراده منه.

ولهذا كان القصد بالفعل هو حقيقة النية التي عليها الثواب والعقاب والمدح والذم، وهي المرادة في قول الرسول ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى»[1].

فلم يقصد النبي ﷺ أن الأعمال لا تتحقق إلا بالنيات والعزم على تحقيقها، وإنما أراد أن مراتب الأعمال تختلف وتتفاوت باختلاف نيات فاعليها. ولهذا جاء في نفس الحديث «وإنما لكل امرىء ما نوى».

وجاء التمثيل بالمهاجر لله ورسوله وبالمهاجر لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها.

لكن لا يقال هنا أن مقتضى اشتراط النية في الحكم على المعين بالكفر تعليق للحكم بالتكفير على أمر باطن لا يمكن أن يعلم أو يطّلع عليه.

وذلك أن الظاهر والباطن متلازمان عند أهل السنة لكن مع توفر شروط وانتفاء موانع،

---

(1) رواه البخاري وهو أول حديث فيه. ومسلم، كتاب الإمارة، (١٩٠٧)، وأبو داود، كتاب الصلاة، (٢٢٠١). والترمذي، كتاب فضائل الجهاد، (١٦٤٧)، والنسائي: كتاب الطهارة، (٧٥).

فلا يقولون بالتلازم مطلقاً، كما لا يقولون بعدم التلازم مطلقاً أيضاً.

فالنية في أصلها أمر باطن لكنه يمكن التحقق منها بتوفر شروط ظاهرة إذا تحققت حكم على الباطن بحسبها.

وهنا يفترق الحكم بكفر المعين عن الحكم بإسلامه، فإن إسلام المعين يكفي فيه مجرد الإقرار الظاهر ثم يلزم بعد ذلك بلوازمه، وهو إسلام حكمي قد يكون المعين معه منافقاً في الباطن، وأما الكفر فليس حكماً على الظاهر فقط، وإنما هو حكم على الظاهر والباطن بحيث لا يصح لنا أن نحكم على معين بالكفر مع احتمال أن يكون غير كافر على الحقيقة، وليس هذا من جهة أننا قد نخطىء في اجتهادنا في تكفير المعين، وإنما من جهة احتمال إمكان أن يكون مؤمناً في الباطن مع الحكم عليه بالكفر في الظاهر.

ولهذا فلا بد من شروط تُستوفى قبل الحكم على المعين بالكفر لا بمجرد الفعل الظاهر.

وتتلخص تلك الشروط التي يحكم بالتلازم بين الظاهر والباطن معها ويحكم على الباطن بالفعل الظاهر ويحكم بأن النية في الباطن لا بد أن تكون موافقه للظاهر فيحكم على الباطن بما تحقق من الكفر في الظاهر.

نقول يحصل كل ذلك مع تحقق أمرين:

الأول: قيام الحجة على المعين بحيث لا يكون معذوراً بجهل ولا تأول.

الثاني: ألا يكون مكرهاً بحيث يكون معذوراً بالتقية.

- لكن ما الضابط في قيام الحجة على المعين؟

- وهل قيام الحجة شرط في كل ما يقع من المخالفة بالكفر في الظاهر؟

- وهل يلزم من بلوغ الحجة قيامها على المعين، أم أنه يعذر بعد ذلك بما قد يحصل له من شبهه؟

- وإذا كان معذوراً بالشبهة فما ضابط ذلك؟

- ثم إذا كان اعتذاره في المخالفة لأجل الإكراه. فما ضابط الإعذار به؟.

كل هذا لا بد من تفصيله وبيانه لتتضح حقيقة الشروط التي لا بد من التحقق منها قبل الحكم على المعين بالكفر.

الفصل الأول

حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن

وقع الاختلاف في الحكم على الناس بحسب الاختلاف في حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن.

فهناك من يرى أن الحكم على الناس بالكفر إنما يكون على الباطن. وأن مجرد العمل الظاهر ليس دليلاً قاطعاً عليه.

وهناك من يرى أن الظاهر والباطن صورتان لحقيقة واحدة وأنه يحكم على الباطن بمجرد العمل الظاهر مطلقاً.

وهذان قولان متضادان متناقضان، وبينهما منهج أهل السنة وهو أنَّه لا بد في الحكم على الناس بالكفر من اعتبار الظاهر والباطن معاً. وأن الظاهر والباطن متلازمان لكن ليس بإطلاق، بل مع توفر شروط وانتفاء موانع. ولا بد من تفصيل القول في هذه المناهج :

أولاً : من يقول بعدم التلازم بين الظاهر والباطن:

وهو منهج المرجئة. وأصل قولهم في حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن ناتج عن قولهم في حقيقة الإيمان. فقد قالوا إنه التصديق، وإن العمل الظاهر ليس لازماً لتحقيقه بل يكون الإيمان كاملاً في الباطن دون أن يكون له لازم في الظاهر[1].

وتبع ذلك فيما يتعلق بحقيقة الكفر قولهم إنه التكذيب. والتكذيب أمر باطن ومجرد العمل الظاهر ليس قاطعاً في الدلالة عليه. بل كما كان السبيل إلى معرفة الإيمان الباطن هو الإقرار. فالسبيل إلى معرفة الكفر ليس إلا إعلانه وإظهاره باللسان، وأما مجرد العمل فلا يكفي في الدلالة عليه، فكما لم يجعلوا العمل الظاهر لازماً للإيمان فكذلك الكفر

(١) راجع في هذه القضية الباب الأول واشتراط الالتزام الظاهر في تحقيق شهادة أن محمداً رسول الله.

ـ الذي هو عندهم حقيقة باطنة ـ ليس لازماً للعمل الظاهر لذاته.

ولكنه واجههم حين التزموا بهذا المنهج إشكال خلاصته: أنه قد ورد في الشرع وصف كثير من الأعمال الظاهرة بالكفر. فهل يحكمون على من فعلها بالكفر فينقضون مذهبهم في حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن. أم يلتزمون بمنهجهم ويلغون اعتبار هذه الأحكام الشرعية الصريحة؟

لقد كانت النتيجة أنهم التزموا بمذهبهم فيما يتعلق بحقيقة الإيمان وحقيقة التلازم بين الظاهر والباطن. وكان لهم فيما يتعلق بالأحكام الشرعية ووصف بعض الأعمال بالكفر تخريجان:

الأول: التفريق بين الحكم على الظاهر والحكم على الباطن، وأن الحكم على الظاهر بالكفر لا يلزم منه الحكم على الباطن بذلك. بل قد يحكم على الظاهر بالكفر لدلالة النصوص الشرعية على ذلك مع احتمال تحقق الإيمان في الباطن لتحقق التصديق الذي هو الإيمان، فليس كل من حكم بكفره لا بد أن يكون في الحقيقة كافراً، بل قد يكون مؤمناً. وليس ذلك لإمكان الخطأ في اجتهاد من حكم بالكفر على الظاهر، ولكن لعدم التلازم بين الحكم على الظاهر والحكم على الباطن.

يقول أحدهم في تصوير ذلك الإشكال عليهم وموقفهم منه: (ها هنا إشكال يَرِد على الفقهاء والمتكلمين، وهو أن بعض أفعال الكفر قد توجد من المصدق كالسجود للصنم والاستخفاف بالمصحف. فإن قلنا إنه كافر ناقض قولنا أن الإيمان هو التصديق، ومعلوم أنَّه بهذه الأفعال لم ينسلخ عن التصديق. فكيف يحكم عليه بالكفر؟ وإن قلنا إنه مسلم فذلك خلاف الإجماع.

وأجاب عنه الكستلي تبعاً للجرجاني أنه كافر قضاء ومسلم ديانة)[1]. وقال في شرح المواقف رداً على من ألزمهم أن من سجد لصنم وكان مصدقاً فإنه لا يكفر، بل يكون مؤمناً. قال: (قلنا هو دليل عدم التصديق) أي سجوده لها يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق. ونحن نحكم بالظاهر، فلذلك حكمنا بعدم إيمانه، لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان. (حتى لو عُلم أنَّه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية) بل سجد لها

---

(١) فيض الباري شرح صحيح البخاري للكشميري (١/ ٥٠).

وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله) وإن أجري عليه حكم الكفر في الظاهر)[1].

وليس مراده هنا حالة الإكراه التي قد يتلبس الإنسان فيها بعمل من أعمال الكفر في الظاهر وقلبه مطمئن بالإيمان. وإنما مراده أن نفس السجود للصنم لا يشترط منه انتفاء الإيمان من القلب. يبين ذلك قوله: (وإن أجرى عليه حكم الكفر في الظاهر). والمكره لا يجري عليه حكم الكفر في الظاهر.

وظاهرٌ مناقضة هذا التخريج للقواطع الشرعية. وما يتضمنه من بطلان أصل قولهم في حقيقة الإيمان والتي ترتب عليها القول في حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن.

ولما علم كبارهم اضطراب هذا التخريج وتناقضه ودلالته على فساد أصل قولهم في حقيقة الإيمان التزموا تخريجاً آخر وهو:

الثاني: أن من حكم الشرع بكفره فذلك دليل على انتفاء التصديق عنده الذي هو حقيقة الإيمان عندهم.

وهذا التخريج الثاني مناقض لبداهة العقل، فمن المعلوم أنه ليس كل كافر لا بد أن يكون مكذباً للرسول ﷺ. بل قد يكون كافراً من جهة إعراضه عن الالتزام بالشريعة أو بغضه لها أو كراهيته للرسول ﷺ، مع تحقق التصديق عنده. بل كفر إبليس إنما كان لعدم الالتزام بالأمر لا لتكذيبه، فإذا قالوا: إن ما دل الشرع على أنه كفر في الظاهر فلا بد من انتفاء الإيمان الباطن معه، فلا بد أن يلتزموا أن عمل القلب داخل في حقيقة الإيمان. وإذا التزموا بذلك لزمهم أن العمل الظاهر من الإيمان لأنه لا يمكن أن يتحقق الإيمان الذي هو عمل القلب في الباطن دون أن يكون له لازم في الظاهر.

وإن التزموا أن الإيمان هو التصديق فقط، لزمهم أنه ليس كل ما دل الشرع على أنه كفر من جهة مناقضة الالتزام وعمل القلب يكون كفراً في الحقيقة.

والخلاصة: أنّهم إذا جعلوا الاستسلام الباطن خبرياً لا طلبياً لزمهم أن من كان كفره من جهة مناقضة الإستسلام الطلبي لا يكفر، بخلاف من كان كفره بمناقضة الاستسلام الخبري.

---

(١) شرح المواقف، الشريف الجرجاني، (٣/ ٢٥٠-٢٥١).

يقول في شرح المسايرة في بيان أن المراد بالاستسلام للطلب عندهم مجرد اعتقاد أنّه حق لا الالتزام به: (متعلق الإيمان) أي ما يجب الإيمان به (ما جاء به محمد رسول الله ﷺ) عن الله عزَّ وجل (فيجب التصديق بكل ما جاء به) عن الله تعالى (من اعتقادي) أي أمر المقصود منه اعتقاد (و) من (عملي) أي المقصود منه العمل[1]. (وأعني) بالتصديق الثاني (اعتقاد حقّية العملي) أي اعتقاد أنّه حق وصدق كما أخبر به ﷺ)[2].

فالإسلام عندهم على الحقيقة إنما هو الاستسلام للخبر وهو التصديق، ولهذا كان المحققون من الأشاعرة وجمهور الماتريديه كما يقول شارح الجوهرة على أن مفهوميها واحد[3].

يقول سعد الدين التفتازاني في شرح النسفية: (الإيمان والإسلام واحد لأنَّ الإسلام هو الخضوع والإنقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان وذلك حقيقة التصديق)[4].

فالفرق عندهم بين الكافر الذي يعلم أن الدين حق وأن محمد ﷺ صادق وبين المؤمن هو أن الكافر مع علمه بذلك لم يحقق الإعتقاد به الذي هو حقيقة التصديق الذي هو حقيقة الإيمان!!

وفي هذا تفريق بين العلم الجازم وبين الاعتقاد. وهذا مما لا يسلم لهم إذا لم يجعلوا عمل القلب داخلاً في حقيقة الإيمان.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن الإنسان إذا رجع إلي نفسه عسر عليه التفريق بين علمه بأن الرسول صادق وبين تصديق قلبه تصديقاً مجرداً عن إنقياد وغيره من أعمال القلب)[5].

وعلى هذا فمن ناقض الإيمان من جهة عدم التسليم الطلبي فإنه يلزمهم أنه مؤمن. وقولهم أن عدم التسليم الطلبي الإرادي ينقض التسليم الخبري الاعتقادي تناقض

(١) انظر كيف يكون العملي المقصود منه العمل ثم لا يشترط فيه العمل!! بل يكفي فيه مجرد اعتقاد حقيقة.

(٢) المسامرة شرح المسايرة، الكمال بن الهمام، ص (٣١٥).

(٣) انظر شرح الجوهرة، اللقاني، (٣/٤٤).

(٤) شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، ص (٤٥٠).

(٥) كتاب الإيمان، ابن تيمية، (ص (٣٨٢، ٣٨٣).

واضطراب، إلا إذا أدخلوا عمل القلب في حقيقة الإيمان الباطن ـ وهم لم يدخلوه فيه ـ.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (قال: «يعني الجويني» وعلى قول شيخنا أبي الحسن: كل من حكمنا بكفره فنقول إنه لا يعرف الله أصلاً ولا عرف رسوله ولا دينه.

قال أبو القاسم تلميذه: كأن المعنى: لا حكم لإيمانه ولا لمعرفته شرعاً. قلت: وليس الأمر على هذا القول كما قاله الأنصاري هذا. ولكن على قولهم: المعاند كافر شرعاً فيجعل الكفر تارة بانتفاء الإيمان الذي في القلب وتارة بالعناد، ويجعل هذا كافراً في الشرع وإن كان معه حقيقة الإيمان الذي هو التصديق. ويلزمه أن يكون كافراً في الشرع مع أن معه الإيمان الذي هو مثل إيمان الأنبياء والملائكة.

والحذاق في هذا المذهب كأبي الحسن والقاضي ومن قبلهم من أتباع جهم عرفوا أن هذا تناقض يفسد الأصل فقالوا: لا يكون أحد كافراً إلا إذا ذهب ما في قلبه من التصديق، والتزموا أن كل من حكم الشرع بكفره فإنه ليس في قلبه شيء من معرفة الله ولا معرفة رسوله. ولهذا أنكر عليهم جماهير العقلاء وقالوا: هذا مكابرة وسفسطة)[1].

* * *

ثانياً: من يقول بالتلازم المطلق بين الظاهر والباطن:

وحقيقة هذا القول هي أن الظاهر حاكم على الباطن بإطلاق. إذ هما صورتان لحقيقة واحدة. وإذا كانت الأحكام متعلقة بالظاهر ولا يمكن الإطلاع على الباطن، فإنه يحكم على الباطن بمجرد العمل الظاهر. لأن الباطن صورة مطابقة للظاهر. وعليه فإذا تلبس المعين بعمل من أعمال الشرك في الظاهر، فلا بد أن يكون مشركاً في الباطن دون نظر إلى تحقق شروط أو انتفاء موانع.

وهم وإن كانوا يشترطون القصد في الفعل، لكنّهم يظنون أن القصد هو مجرد القصد إلى الفعل الذي هو الإرادة الجازمة التي يتحقق معها الفعل ولا بد، إذا اقترنت بها القدرة التامة. وغفلوا عن أن للقصد معنى آخر وهو الباعث على العمل والنية به[2].

---

(١) الإيمان، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص (١٤٠-١٤١).

(٢) انظر عن مفهوم القصد، وحقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن عند هؤلاء، كتاب: حد الإسلام وحقيقة الإيمان، لعبد المجيد الشاذلي، ص ٣٥-٥٢، ص ٥٢٧ و ص٥٦٥.

فالقصد بالمعنى الأول (القصد إلى الفعل) هو الإرادة الجازمة التي يتحقق بها الفعل مع وجود القدرة التامة. وأما القصد بالمعنى الثاني (القصد بالفعل) فهو مناط المدح والذم والثواب والعقاب.

فمن لم يفعل ما أمر به ـ مع استطاعته أن يفعله ـ فلا يمكن أن يكون قد أراد أن يفعله إرادة جازمة، وإلا لتحقق منه الفعل، لكن عدم القصد إلى الفعل قد يكون مع العلم بوجوب ما أمر به فيكون آثماً، وقد يكون جاهلاً لم تبلغه الحجة به أصلاً أو أنها بلغته لكن عرضت له شبهة فلم يفعله فيكون معذوراً.

وكذلك من ارتكب ما نهي عنه ـ مالم يكن مكرهاً إكراهاً معتبراً ـ فإنه لا بد أن يكون قد قصد إلى ذلك الفعل. لكن لا يلزم أن يكون ذلك على جهة المخالفة بل قد يكون جاهلاً لم تبلغه الحجة بالنهي عنه أو أن له شبهة في فعله يعذر بها لا فرق في ذلك بين الأقوال والأعمال التي ظاهرها الشرك وبين غيرها.

وبناء على ما سبق فإن مجرد تحقق الفعل في الظاهر، والتلبس بشيء من مظاهر الشرك، لا يكفي لذاته في الدلالة على القصد بالفعل، لإمكان أن يكون القصد بالفعل محتملاً غير ما به يكون الشرك على الحقيقة، ومجرد الدلائل الحالية والمقالية لا تكفي لتبين حال المعين وإن كانت قد تدل في بعض الأحوال.

ولا يعني هذا أن الحكم على المعين معلق بأمر باطن لا يمكن العلم به، بل إن ذلك ممكن بالنظر في تحقق شروط التلازم بين الظاهر والباطن من جهة الأحكام على الغير وانتفاء موانعه، وتلك الشروط هي العلم المنافي للجهل وعدم الشبهة وعدم الإكراه.

لكن أصحاب هذا الاتجاه لَمّا لم يعتبروا القصد بالمعنى الثاني وأدمجوه في المعنى الأول انتهو إلى عدم الإعذار بالجهل وعدم إعذار المتأول فيما هو في الظاهر من أعمال الكفر فجزموا بأن المعين كافر بمجرد ما تلبس به في الظاهر، وأن ترك أعمال الشرك الظاهرة داخل فيما يسمونه حد الإسلام، لأن هذه حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن عندهم.

يقول أحدهم: (. . . وإن أطلق الله سبحانه اسم الكفر على عمل من الأعمال ـ سواء بالنص أو بما يقوم مقامه ـ كان فاعله كافراً لأننا نثبت التلازم بين الظاهر والباطن)[1].

---

(١) حقيقة الإيمان، عبد الله القنائي، ص (١٠٢).

وعندهم أن ترك أعمال الشرك في الظاهر شرط لتحقيق أصل الدين فيقولون: (الإيمان المجمل هو الحد الأدنى الذي ينجو به صاحبه من الخلود في النار، وهو متضمن لرتك أعمال الشرك)[1].

فأصل شبهتهم على هذا هو من عدم تفريقهم بين أحكام الباطن وأحكام الظاهر. وظنِّهم أنَّه إذا قيل إن الجاهل بالشرك غير معذور يلزم عنه أن من عمل عملاً من أعمال الشرك الظاهرة لا بد أن يكون في حقيقته مشركاً فلم يعتبروا قصد الفاعل ونيته في الحكم عليه.

وذلك أن الفاعل قد يجهل أن ما يفعله عبادة، لأن العبادات إنما تعلم بطريق الشرع، فقد يكون منه الفعل الظاهر المحتمل للشرك لا على سبيل أنه تقرب إلى غير الله عز وجل.

فلا بد إذن من إقامة الحجة الرسالية عليه بأن ما يفعله عبادة، والحجة قد قامت عليه بمجرد إقراره أن العبادة لا تكون إلا لله وحده. لكن لعدم تفريقهم بين ما يشترط فيه قيام الحجة على التفصيل وبين ما الأقرار كافٍ في الحجة عليه، ولأجل عدم تفريقهم بين أحكام الباطن وأحكام الظاهر لم يعذروا الجاهل في أحكام الظاهر يقول أحدهم: (أمور الشرك الأكبر المخرج من الملة، والذي لا يعتبر الجهل فيه بأي صورة من الصور في أحكام الدنيا، بل تجري الأحكام فيه على الظاهر)[2].

ولظنهم أن ما هم عليه هو منهج أهل السنة اضطربوا في التوفيق بين منهجهم وبين ما يجدونه صريحاً عن أئمة أهل السنة من عدم الحكم بالكفر ابتداء قبل التبيين والأعذار، فجعلوا أقوال أولئك الأئمة ليس مقصوداً بها الحكم الفقهي وإنما صدرت منهم في ظروف وأحوال تقتضي عدم تنفير الناس بالحكم عليهم بالشرك.

يقول أحدهم: (كل من تلبس بكفر أكبر ينقل عن الملة فهو كافر بعينه في ظاهر أمره فإذا ما توقف البعض عن إطلاق اسم الكفر عليه فلا اعتبارات واقعية معينة أملتها ضرورات الظروف المحيطة بالدعوة في مراحل خاصة وليس كموقف فقهي يعتقده الداعية ويتبناه)[3].

ويقال هنا: هل أصبحت ضرورات الظروف ومصلحة الدعوة سبباً مطلقاً في أقوال الأئمة في هذه القضية، حتى أصبح من قواعد أهل السنة في التكفير التفريق بين التكفير

---

(١) المرجع السابق ص (٤٨).

(٢) الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد. عبدالرحمن بن عبدالحميد (١٠٨-١٠٩).

(٣) المرجع السابق (١١٩-١٢٠).

بالـوصف والعموم وتكفير المعين. أم أن القواعد الشرعية تخضع لما تخضع له التفاوى الجزئية المحددة؟!

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (إن نصوص الوعيد التي في الكتاب والسنة ونصوص الأئمة بالتكفير والتفسيق ونحو ذلك لا يستلزم ثبوت موجبها في حق المعين إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع، لا فرق في ذلك بين الأصول والفروع. هذا في عذاب الآخرة.

فإن المستحق للوعيد من عذاب الله ولعنته وغضبه في الدار الآخرة خالد في النّار أو غير خالد، وأسماء هذا الضرب من الكفر والفسق يدخل في هذه القاعدة سواء كان بسبب بدعة اعتقادية أو عبادية أو بسبب فجور في الدنيا وهو الفسق بالأعمال. فأما أحكام الدنيا فكذلك أيضاً فإن جهاد الكفار يجب أن يكون مسبوقاً بدعوتهم إذ لا عذاب إلا على من بلغته الرسالة. وكذلك عقوبة الفساق لا تثبت إلا بعد قيام الحجة)[1].

* * *

ثالثاً: منهج أهل السنة في التلازم بين الظاهر والباطن:

وأما أهل السنة فوسط بين هذين المنهجين، يقولون بالتلازم بين الظاهر والباطن لكن مع توفر شروط وانتفاء موانع. فلا يجعلون الحكم على مجرد العمل الظاهر دون اعتبار بقصد صاحبه. كما لا يربطون الأحكام بالـنـيَّـة والقصد الباطن الذي لا سبيل للوقوف عليه.

فهم يعتبرون العمل والنيَّة معاً ويجعلون التحقق منهما معاً ـ بضوابط شرعية ـ شرطاً في الحكم على المعين. ولا يكفي في الحكم على المعين مجرد العمل الظاهر بإطلاق. كما لا يكفي في الحكم عليه مجرد الباطن في حال العلم به، ـ ولا يكون ذلك إلا بوحي من الله وقد انقطع الوحي ـ بل لا بد مع العمل الظاهر من التحقق من القصد. ثم إن للعمل الظاهر مع القصد أحوال مختلفة لا حال واحدة. فقد يكون العمل الظاهر غير دال على القصد به أصلاً وليس هو من أعمال الكفر الظاهرة. مع أن القصد به مكفر. وقد يكون العمل

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ابن تيمية، (١٠/٣٧٢). وانظر في هذا الموضوع بتوسع نفس المرجع، (١٢/٤٧٩-٥٠١).

الظاهر كفراً ظاهراً ولا يحتمل في القصد به غير الكفر. وقد يكون العمل محتملاً أن يكون كفراً أو معصية. كما قد يكون القصد بالعمل الظاهر من أعمال الكفر محتملاً للكفر وعدم الكفـر. فهـذه أربعة أحوال لا بد من التفريق بينها وعدم لبس بعضها ببعض. وهذا بيان أحكامها على التفصيل:

الحالة الأولى: أن يكون القصد مكفراً لكن لا يدل عليه العمل الظاهر:

وذلك كأعمال المنافقين التي هي في الظاهر طاعات مع أنَّهم كفَّار في الباطن لعدم إخلاصهم لله فيها.

وإذا كان العمل الظاهر شرطاً في الحكم على المعين وهو غير حاصل بالنسبة لحال المنافقين فلا يكفي مجرد العلم بكفرهم الباطن في الحكم بكفرهم في الظاهر، ولذلك لم يحكم الرسول ﷺ على المنافقين الذين كان يعلم حقيقة أمرهم بالكفر الظاهر. ومع أنَّه لم يكن يستغفر لهم ولا يصلي عليهم إذا ماتوا، فقد كان يعاملهم معاملة المسلمين في أحكام الدنيا من النكاح والإرث والدفن في مقابر المسلمين فلم تكن للمنافقين مقبرة خاصة بهم.

وكل هذا يدل على إجراء الأحكام على الظاهر وأنه أصل في الحكم على الناس.

يقـول الإمام الشاطبي رحمه الله: (إن أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصاً، وبالنسبة إلى الاعتقاد في الغير عموماً، فإن سيد البشر مع إعلامه بالوحي يجري الأمور على ظواهرها في المنافقين وغيرهم وإن علم بواطن أحوالهم ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه.

لا يقال: إنما ذلك من قبيل ما قال: (خوفاً من أن يقول الناس أن محمداً يقتل أصحابه) فالعلة أمر آخر لا ما زعمت فإذا عدم ما علل به فلا حرج.

لأننا نقول: هذا من أدل الدليل على ما تقرر، لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واضح، ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبي ربما شوش الخواطر وران على الظواهر، وقد فهم من الشرع سد هذا الباب جملة.

الا ترى إلى باب الدعاوي المستند إلى أن البيِّنة على المدعي واليمين على من أنكر ولم يستثن من ذلك أحد حتى أن رسول الله ﷺ احتاج في ذلك إلى البيِّنة فقال من يشهد لي؟ حتى شهد له خزيمة بن ثابت فجعلها الله شهادتين فما ظنك بآحاد الأمة، فلو ادعى

أكذب النّاس على أصلح الناس لكانت البيِّنة على المدعي واليمين على من أنكر، وهذا من ذلك والنمط واحد فالاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنواهي الشرعية)[1].

ولكن ها هنا مسألة وهي أن العلماء قد اختلفوا في قبول توبة الزنديق وهل يكفي مجرد تظاهره بالإسلام مع كثرة ما يرتد عن الإسلام أم لا يعتبر ذلك ظاهراً يمنع من الحكم بكفره؟

واختلافهم في حكمه إنما هو فيما يتعلق بأحكام الدنيا، وأما في الآخرة فإذا تاب حقاً فإن التوبة تجب ما قبلها ولا يقدر أن يمنعه منها مخلوق، وقد قال تعالى: **﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾**. [الزمر: ٥٣].

فمن العلماء من يرى أنّه مهما تكررت ردته وتظاهر بالإسلام قبل ذلك منه وكان رجوعه عن كفره مهما تكرر كافياً لعصمة دمه وكونه مسلماً[2].

ومن العلماء من يرى أنه يقتل إذا تكرر منه ذلك ولو أظهر الإسلام لأن إظهاره للإسلام بعد القدرة عليه قد بطلت دلالته بكثرة ما أظهره من الكفر[3].

ومن تأمل أقوال العلماء في هذه المسألة وجد أنّه لا خلاف بينهم في مناط الحكم وهو اعتبار الظاهر في الحكم على الناس، وإنما اختلفوا في تحقيق ذلك المناط فيما يتعلق بالزنديق فمنهم من يرى أن ظاهره الإسلام لتظاهره بذلك. ومنهم من يرى أن ظاهره خداع المسلمين لا الرجوع إلى الإسلام. ولهذا لم يجزم من قال بقتله أنه لا بد أن يكون كافراً في الباطن.

* * *

الحالة الثانية: أن يكون العمل الظاهر كفراً غير محتمل غير الكفر في الباطن:

وذلك كسب الله أو رسوله أو دينه فإن ذلك كفر ظاهر ولا يمكن أن يصدر عن مؤمن يحب الله ورسوله ودينه. فإن السب بغض وكراهية، ولا يكون إيمان أبداً في قلب من لم يحب الله ورسوله ودينه. ولا ينظر هنا إلى ا ستحلاله أو عدمه، فإن السب كفر بذاته، وهو دال دلالة قطعية على قصد من تلبس به، وإذا اجتمع الكفر الظاهر مع القطع بأن القصد غير

(١) الموافقات للإمام الشاطبي. (٢/ ٢٧١-٢٧٢).

(٢) انظر في ذلك قول الإمام الشافعي رحمه الله، الأم، (٦/ ١٧١).

(٣) انظر في ذلك قول الإمام، ابن تيمية، والإمام، ابن القيم، الصارم المسلول، ص (٣٤٥) وما بعدها. وأعلام الموقعين: (٣/ ١٣١) وما بعدها.

محتمل غير ما به الكفر لزم تكفير من تحقق منه ذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان تهافت قول من يشترط الاستحلال في سب الله أو رسوله: (الوجه الرابع: أنَّه إذا كان المكفر هو اعتقاد الحل فليس في السب ما يدل على أن الساب مستحل فيجب أن لا يكفر لا سيما إذا قال: (أنا أعتقد أن هذا حرام، وإنما أقول هذا غيظاً وسفهاً أو عبثاً أو لعباً. كما قال المنافقون: ﴿إنَّما كنَّا نخوض ونلعب﴾. [التوبة: ٦٥]. وكما إذا قال: إنَّما قذفت هذا وكذبت عليه لعباً وعبثاً. فإن قيل لا يكونون كفَّاراً فهو خلاف نص القرآن، وقول القائل: أنا لا أصدقه في هذا لا يستقيم، فإن التكفير لا يكون بأمر محتمل، فإذا كان قد قال: أنا اعتقد أن ذلك ذنب ومعصية وأنا أفعله فكيف يكفر إن لم يكن ذلك كفراً؟ ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾ [التوبة: ٦٦]، ولم يقل قد كذبتم في قولكم، إنما كنا نخوض ونلعب فلم يكذبهم في هذا العذر كما كذَّبهم في سائر ما أظهروه من العذر الذي يوجب براءتهم من الكفر لو كانوا صادقين بل بين أنَّهم كفروا بعد إيمانهم بهذا الخوض واللعب)[1].

ويقول أيضاً: (إن سب الله أو سب رسوله كفر ظاهراً وباطناً سواء كان الساب يعتقد أن ذلك محرَّم أو كان مستحلاً له أو كان ذاهلاً عن اعتقاده. هذا مذهب الفقهاء وسائر أهل السنة القائلين بأن الإيمان قول وعمل)[2].

وسر المسألة أن الساب لا يمكن أن يكون معذوراً بجهل أو تأول بل ذلك مما يناقض أصل الرضى بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ رسولاً، فليس السب مما يمكن فيه احتمال أن يتعلق بمناط غير نقض أصل الدين، فكان ولا بد كفراً لذاته.

وهذا مما يبين بطلان منهج المرجئة في حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن فإنه يلزمهم أن يكون من سب الله أو سب رسوله أو دينه أو داس المصحف يحتمل أن يكون مؤمناً، وهذا معارض لبداهة العقول لأن احتمال وجود الإيمان في الباطن مع تحقق ذلك السب في الظاهر غير متصور ولا معقول.

غير أن هذا لا يعني أيضاً أن من تلبس بعمل من أعمال الكفر يكون كافراً مطلقاً والمسألة هنا مسألة احتمال فإذا لم يحتمل الفعل الظاهر قصداً غير مكفر اعتبر العمل الظاهر

---

(١) الصارم المسلول على شتائم الرسول، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص (٥١٦-٥١٧).

(٢) الصارم المسلول على شتائم الرسول، لشيخ الإسلام ابن تيمية.

مكفراً لا لإلغاء اعتبار القصد، وإذا احتمل الفعل الظاهر قصداً غير مكفر لم يعتبر مجرد الفعل الظاهر، بل لا بد من إقامة الحجة بما يزيل الاحتمال المانع من التكفير مع بقاء وصف الإسلام للمعين حتى يثبت كفره بيقين. فإن إسلامه قد ثبت بيقين فلا يزال بمجرد الظن والاحتمال والشك.

* * *

الحالة الثالثة: أن يكون الفعل الظاهر محتملاً للكفر وعدمه:

وذلك بأن يكون الفعل داخلاً في عموم المخالفة، لكن لا يكون قاطعاً في الدلالة على أنه كفر ولأن هذه الحالة والتي بعدها مدار نقاش وجدل، فلا بد من تفصيل القول فيها بعض الشيء بذكر بعض الأمثلة ومنها هنا.

أ ـ فعل حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه ومكاتبته لقريش بأمر مسير الرسول ﷺ والمسلمين إليهم لفتح مكة. فإنه في عمومه موالاة للكافرين، لكن ليس فعله قاطعاً في الدلالة على موالاتهم على دينهم ـ التي هي مناط التكفير بالموالاة ـ، بل يحتمل أن يكون والاهم تقية ومصانعة لهم من غير موجب من إكراه على ذلك. بل لطلب مصلحة دنيوية وهي حفظ أهله وماله بمكة مع بقائه على أصل الإسلام، وهذا هو الذي كان منه رضي الله عنه. ولأجل هذا الاحتمال لم يحكم عليه النبي ﷺ بالكفر مع احتمال فعله لغير الكفر بل سأله: «ما هذا يا حاطب؟ قال: لا تعجل عليَّ يا رسول الله، إني كنت امرءاً من قريش ولم أكن من أنفُسِهم[1]، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات يحمون بها أهليهم وأموالهم بمكة، فأحببت إذ فاتني من النسب فيهم أن أصطنع إليهم يداً يحمون قرابتي، وما فعلت ذلك كفراً ولا ارتداداً عن ديني فقال رسول الله ﷺ: إنه قد صدقكم. فقال عمر: دعني يا رسول الله فأضرب عنقه. فقال: إنه شهد بدراً وما يدريك لعل الله عزّ وجل اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»[2].

فما فعله حاطب رضي الله عنه بعد تبين النبي ﷺ عن حاله إنما هو معصية وليس بكفر، ولذلك كان شهوده بدراً مكفراً لتلك السيئة، ولا يقال إن فعله كان كفراً، وإن المانع من تكفيره كان شهوده بدراً، فإن الكفر لا يبقي معه حسنة كما قال تعالى: **﴿ومن يكفر بالإيمان**

---

(١) من أنُفسِهم (بضم الفاء وكسر السين) ويدل عليه ما بعده في نفس الحديث.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، (٤٨٩٠)، ومسلم في فضائل الصحابة/ (١٦١).

فقد حبط عمله﴾. [المائدة: ٥].

ولا يقال أيضاً إن قول الرسول ﷺ: «إنه قد صدقكم» خاص بحاطب رضي الله عنه لعلمه بحقيقة أمره، فلا يكون الحكم فيمن فعل فعله كالحكم في شأن حاطب رضي الله عنـه. بل إنما حكم الرسول ﷺ فيه بالظاهر لا بأمر باطن، وظاهره ليس كفراً بل معصية تحتمل الكفر. ومثل هذا لا بد فيه من التبيُّن عن حال المعين حكماً مطلقاً في حاطب وفي غيره.

يقول الإمام الشافعي رحمه الله: (في هذا الحديث مع ما وضَّحنا لك طرح الحكم باستعمال الظنون، لأنَّه لما كان الكتاب يحتمل أن يكون ما قال حاطب كما قال من أنَّه لم يفعله شاكاً في الإسلام وأنه فعله ليمنع أهله ويحتمل أن يكون زلَّة لا رغبة عن الإسلام واحتمل المعنى الأقبح[1]. كان القول قوله فيما احتمل فعله، وحكم رسول الله ﷺ فيه بأن لم يقتله ولم يستعمل عليه الأغلب. ولا أحد أتى في مثل هذا أعظم في الظاهر من هذه، لأن أمر رسول الله ﷺ مباين في عظمته لجميع ا لآدميين بعده، فإذا كان من خابر المشركين بأمر رسول الله ﷺ يريد غرَّتهم فصدقه وما عاب عليه الأغلب مما يقع في النفوس فيكون لذلك مقبولاً، كان من بعده في أقل من حاله وأولى أن يقبل منه مثل ما قبل منه).

قيل للشافعي: (أفرأيت إن قال قائل إن رسول الله ﷺ قال: قد صدق إنما تركه لمعرفته بصدقه لا بأن فعله كان يحتمل الصدق وغيره.

فيقال له: قد علم رسول الله ﷺ أن المنافقين كاذبون وحقن دماءهم بالظاهر فلو كان حكم النبي ﷺ في حاطب بالعلم بصدقه كان حكمه على المنافقين القتل بالعلم بكذبهم، ولكنه إنما حكم في كل بالظاهر وتولى الله عز وجل منهم السرائر، ولئلا يكون لحاكم بعده أن يدع حكماً له مثل ما وصفت من علل الجاهلية)[2].

ب ـ ومن الأمثلة الدالة على لزوم التبين عن حال المعين إذا ظهر منه ما يحتمل الشرك، وعدم الجزم بتكفيره قبل ذلك، قصة معاذ رضي الله عنه وسجوده للنبي ﷺ.

روى عبد الله بن أبي أوفى قال: «لما قدم معاذ من الشام سجد للنبي ﷺ قال: ما هذا يا معاذ؟ قال: أتيت الشام فوافيتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم فوددت في نفسي أن نفعل ذلك بك. فقال النبي ﷺ: فلا تفعلوا. فإني لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لغير الله

---

(١) يعني الكفر.

(٢) الأم، للإمام الشافعي، (٤/٢٦٤).

لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» . . الحديث[1].

فهذا معاذ رضي الله عنه يسجد للنبي ﷺ تعظيماً له لما رآه من حال أهل الكتاب مع علمائهم. لكن معاذ رضي الله عنه لم يكن يقصد قطعاً عبادة النبي ﷺ والتقرب إليه كما يتقرب إلى الله بالسجود. فلما علم الرسول ﷺ أنَّه إنَّما أراد التعظيم ولم يرد العبادة نهاه عن تعظيمه بالسجود له، فكان ذلك نسخاً لسجود التعظيم والتحية، فقد سجد أبوا يوسف وإخوته له. بل أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم وليس ذلك سجود عبادة، وإنما هو سجود تعظيم وتكريم.

قال الإمام ابن كثير: (قال قتادة في قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ فكانت الطاعة لله والسجدة لآدم. أكرم الله آدم أن أسجد له ملائكته. وقال بعض الناس: كان هذا سجود تحية وسلام وإكرام كما قال تعالى: ﴿ورفع أبويه على العرش وخرُّوا له سُجداً وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً﴾وقد كان هذا مشروعاً في الأمم الماضية، ولكنه نسخ في ملتنا. قال معاذ: . . . . . وذكر الحديث السابق)[2].

وبهذا يتبين أن مجرد السجود لا يستلزم العبادة، وأن من سجد لغير الله لا يلزم أن يكون عابداً له. ولا يكون مشركاً إلا إذا قصد بسجوده العبادة والتقرُّب لغير الله، أما مجرد السجود للتعظيم فهو بعد نسخه حرام لكنه ليس شركاً لأن الشرك لا يحتمل الجواز والنسخ، وإنما يكون ذلك في الشرائع.

يقول الإمام ابن تيمية من كلام طويل عن هذه المسألة: (. . . فكيف يقال يلزم من السجود لشيء عبادته وقد قال النبي ﷺ: «ولو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقّه عليها». ومعلوم أنه لم يقل: (لو كنت آمراً أحداً أن يعبد)[3].

ولما كان السجود لغير الله في الظاهر غير دالٍ قطعاً على عبادة غير الله، بل قد يحتمل

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب النكاح، (٢١٤٠). والترمذي في الرضاع (١١٥٩). وابن ماجه، كتاب النكاح، (١٨٥٣). وأحمد (٤/٣٨١). والحاكم (٢/١٨٧). وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي. وقد استوفى الكلام فيه وجمع طرقه الشيخ الألباني في إرواء الغليل، (٧/٥٥ـ٥٨) وصحح الحديث.

(٢) تفسير الإمام ابن كثير. (١/٧٨).

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ابن تيمية (٤/٣٦٠).

غيرها فإنه لا يمكن تكفير المعين بفعل محتمل، بل لا بد من التبين في مثل هذه الحالة. لكن من عبد غير الله بسجود أو غيره، فإنه يكون مشركاً غير معذور بجهله. والكلام هنا إنما هو في القطع في دلالة السجود على التَّقرب إلى غير الله بالعبادة مطلقاً. فلا بد من التفريق بين ما هو خاص لله تعالى بحيث يكون صرفه لغيره شركاً وبين ما يجوز لغيره.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك فيما يتعلق بالسجود: (أما الخضوع والقنوت بالقلوب والاعتراف بالربوبية والعبودية فهذا لا يكون على الإطلاق إلا لله سبحانه وتعالى وحده. وهو في غيره ممتنع باطل.

وأما السجود فشريعة من الشرائع إذ أمرنا الله أن نسجد له. ولو أمرنا أن نسجد لأحد من خلقه غيره لسجدنا لذلك الغير طاعة لله عزّ وجل إذا أحب أن نعظم من سجدنا له. ولو لم يفرض علينا السجود لم يجب البتة فعله، فسجود الملائكة لآدم عبادة لله وطاعة له، وقربة يتقربون بها إليه، وهو لآدم تشريف وتكريم وتعظيم. وسجود أخوة يوسف له تحية وسلام، ألا ترى أن يوسف لو سجد لأبويه تحية لم يكره له؟)[1].

* * *

الحالة الرابعة: أن يقوم بالمعين ما هو كفر قطعاً لكن يمنع من تكفيره الاحتمال في قصده:

في هذه الحالة يفترق الحكم على الفعل عن الحكم على الفاعل. فقد يكون الفعل كفراً بالأدلة الشرعية على ذلك، لكن لا يكون القصد بالفعل مطابقاً للفعل.

ومتعلق هذه الحالة هو ما كان مناط التكليف فيه بالحجة الرسالية على التفصيل. سواء كان ذلك من الأمور الاعتقادية أو العملية.

وحقيقة الأمر أن من لم تبلغه الحجة الرسالية ببعض الأمور قد يكذب بها أو يستحلها، فلا يكفر لأنه لم يتحقق فيه الرد للشريعة الذي لا يكون إلاّ بعد قيام الحجة عليه فيما خالف فيه. فمجرد وصف الفعل أنه تكذيب أو استحلال أو كفر لا يعني إلحاق وصف الكفر بالمعين حتى تقوم عليه الحجة فيما خالف فيه على الخصوص. فإن أصر بعد ذلك حكم بكفره لنقضه لمبدأ الالتزام بالشريعة.

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ابن تيمية (٤/ ٣٦٠).

ومن أدلة هذا الأصل:

أ ـ الحديث المتفق عليه: أن النبي ﷺ قال: «كان رجل يسرف على نفسه فلما حضره الموت قال لبنيه: إذا أنا مُتّ فأحرقوني ثم اطحنوني ثم ذروني في الريح، فوالله لئن قدر الله عليّ ليعذبني عذاباً ما عذبه أحداً. فلما مات فعل به ذلك. فأمر الله الأرض فقال: اجمعي ما فيك منه ففعلت، فإذا هو قائم، فقال: ما حملك على ما صنعت؟ قال: يا رب خشيتك، فغفر له»[1].

فهذا الرجل ظن أنه إذا أحرق وذري به لم يقدر الله على بعثه. لكن لما لم يكن اعتقاده ناقضاً لتوحيده وأصل دينه الذي هو مقتضى الإقرار المجمل، وإنما يُعلم ما جهله وتأول فيه ـ وهو قدرة الله على بعثه ـ من طريق الحجة الرسالية على التفصيل.

فمع أن اعتقاده كان تكذيباً بعموم قدرة الله على البعث. لكنه لم يكن هو مكذباً بذلك لعدم قيام الحجة عليه فلا يكون كافراً. فمجرد كون الوصف الشرعي لفعله أنه كفر لا يلزم منه أن يلحق به ذلك الوصف على التعيين إلاّ مع توفر شروط وانتفاء موانع. ومن الموانع من تكفير المعين في هذا المثال جهله بتفاصيل ومقتضيات قدرة الله تعالى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (هذا الرجل ظن أنّ الله لا يقدر عليه إذا تفرق هذا التفرق، فظن أنه لا يعيده إذا صار كذلك. وكل واحد من إنكار قدرة الله تعالى، وإنكار معاد الأبدان وإن تفرقت كفر، لكنه كان مع إيمانه بالله وإيمانه بأمره وخشيته منه جاهلاً بذلك، ضالاً في هذا الظن مخطئاً، فغفر الله له ذلك.

والحديث صريح في أن الرجل طمع أن لا يعيده إذا فعل ذلك. وأدنى هذا أن يكون شاكاً في المعاد وذلك كفر إذا قامت حجة النبوة على منكره حكم بكفره).

إلى أن قال: (فغاية ما في هذا أنه كان رجلاً لم يكن عالماً بجميع ما يستحقه الله من الصفات، وبتفصيل أنه القادر. وكثير من المؤمنين قد يجهل مثل ذلك فلا يكون كافراً)[2].

ويقول الإمام ابن الوزير في معنى الحديث: (إنما أدركته الرحمة لجهله وإيمانه بالله والمعاد، ولذلك خاف العقاب. وأما جهله بقدرة الله تعالى على ما ظنه محالاً فلا يكون كفراً

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء (٣٤٧٨). وكتاب الرقاق (٦٤٨١). وكتاب التوحيد (٧٥٠٨١). وأخرجه مسلم كتاب التوبة رقم (٢٧٥٦ـ٢٧٥٧).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ابن تيمية (١١/٤٠٩ـ٤١٠).

إلّا لو علم أن الأنبياء جاؤوا بذلك، وأنه ممكن مقدور ثم كذبهم أو أحداً منهم لقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾. وهذا أرجى حديث لأهل الخطأ في التأويل)[1].

ويقول الإمام ابن القيم في معنى الحديث بعد أن ذكر كفر الجحود العام للشريعة وكفر الجحود الخاص المقيد بفريضة من فرائض الله أو صفة من صفاته: (وأما جحد ذلك جهلاً أو تأويلاً يعذر فيه صاحبه فلا يكفر صاحبه به، كحديث الذي جحد قدرة الله عليه، وأمر أهله أن يحرقوه ويذروه في الريح، ومع هذا فقد غفر الله له، ورحمه لجهله إذ كان ذلك الذي فعله مبلغ علمه، ولم يجحد قدرة الله على إعادته عناداً أو تكذيباً)[2].

وقد تأول بعضهم هذا الحديث تأويلات بعيدة عن المقصود منه، كقول الإمام ابن الجوزي: (جحده صفة القدرة كفر اتفاقاً، وإنما قيل إن معنى قوله: (لئن قدر الله عليّ) أي ضيق، وهي كقوله تعالى: ﴿ومَنْ قُدِرَ عليه رزقُه﴾ أي: ضيق)[3].

وهذا التأويل بعيد جداً عن مفهوم الحديث .وممن شنع عليه الإمام ابن تيمية.[4] ويقول الإمام ابن حزم في رده: (هذا إنسان جهل إلى أن مات أن الله عز وجل يقدر على جمع رماده وإحيائه وقد غفر الله له لإقراره وخوفه وجهله. وقد قال بعض من يحرف الكلم عن مواضعه: إن معنى لئن قدر الله عليّ: إنما هو: لئن ضيق الله عليّ، كما قال تعالى: ﴿وأمّا إذا ما ابتلاه فقَدَرَ عليه رِزْقَه﴾ [الفجر: ١٦].

قال أبو محمد: (وهذا تأويل باطل لا يمكن لأنه كان معناه حينئذٍ: لئن ضيق الله عليّ ليضيقن علي. وأيضاً فلو كان هذا لما كان لأمره بأن يحرق ويذر رماده معنى. ولا شك في أنه إنما أمر بذلك ليفلت من عذاب الله تعالى).[5]

وتأوله آخرون على أن ذلك الرجل كان في حال دهش وشدة خوف فلم يضبط ما قاله، ولم يكن جاهلاً بقدرة الله على أن يبعثه، وإذا لم يتحقق قصده إلى ما قاله لم يكن مؤاخذاً بمجرد القول.

---

(١) إيثار الحق على الخلق، ابن الوزير (ص٤٣٦).

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم (١/٣٣٨-٣٣٩).

(٣) فتح الباري، ابن حجر (٦/٥٢٦).

(٤) انظر مجموع الفتاوى (١١/٤١٠-٤١١).

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (٣/٢٥٢).

قال الإمام النووي: (. . . وقالت طائفة: اللفظ على ظاهره، ولكن قاله هذا الرجل وهو غير ضابط لكلامه ولا قاصد لحقيقة معناه ومعتقد لها، بل قاله في حالة غلب عليه فيها الـدهش والخوف وشدة الجزع بحيث ذهب تيقظه وتدبر ما يقوله فصار في معنى الغافل والناسي. وهذه الحالة لا يؤاخذ فيها، وهو نحو قول القائل الآخر الذي غلب عليه الفرح حين وجد راحلته: أنت عبدي وأنا ربك، فلم يكفر بذلك الدهش والغلبة والسهو). [1]

وهذا التأويل الذي خلاصته أن ذلك الرجل لم يكن قاصداً لما قال مخالف لواقع الأمر كما يدل عليه الحديث، فإن الرجل لم يقل ما قاله فجأة، ولا سبق لسان. وحاله يدل على ذلك فقد جمع أبناءه وسألهم عن حاله، وأخبرهم عن خوفه من العذاب على ما كان منه من إسراف على نفسه، ثم إنه أخذ على أبنائه ميثاقاً أن يحرقوه ويذروه بعد موته. وفي رواية عند مسـلم أنــه قال لأولاده: (لـتـفعلن ما آمــركم به أو لأولين ميراثي غيركم. إذا أنــا مت فأحرقوني. . . إلى أن قال: فأخذ منهم ميثاقاً ففعلوا ذلك. . . الحديث). [2]

ويبعد جداً أن يجمع أبناءه ويسألهم عن حاله ويخبرهم بظنه في نفسه وخوفه من العاقبة ثم يأخذ عليهم ميثاقاً أن يحرقوه ويذروه، ويكون كل ذلك عن غير قصد. هذا لا يتصور. ولهذا سأله الله عن سبب ما أقدم عليه لأنه فعل تحقق فيه القصد والإرادة. ولم يكن رده أنه لم يكن قاصداً لما قال، بل أقر بقصده لكنه أخبر أن ما حمله على ما قصد إليه وقاله هو خوفه من عذاب الله تعالى. فقياس حاله مع كل ما سبق على حال من قال لسبق لسان (اللهم أنت عبدي وأنا ربك)[3]. قياس مع الفارق.

* * *

ب ـ ومما يدخل تحت هذه القاعدة وهي الإعذار بالجهل والتأول فيما لا يعلم إلاّ بالحجة الرسالية، الحادثة المشهورة عن قدامة بن مظعون (رضي الله عنه) واستحلاله للخمر متأولاً، ولما أراد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أن يجلده الحد قال: (لو شربت كما يقولون ما كان لكم أن تجلدوني، فقال عمر: لِمَ؟ قال قدامة: قال الله تعالى: ﴿ليس

(١) شرح النووي لصحيح مسلم (١٧/ ٧١).

(٢) رواه مسلم، كتاب التوبة (٢٧٥٧).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الدعوات (٦٣٠٨). ومسلم في التوبة (٢٧٤٤). والترمذي في صفة القيامة (٢٤٩٩-٢٥٠٠).

على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناحٌ فيما طعموا . . . الآية﴾ [المائدة: ٩٢]. فقال عمر: أخطأت التأويل، إنك إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله عليك، فأمر عمر بقدامة فجلد)[1].

فهذا قدامة بن مظعون (رضي الله عنه) وهو من الصحابة ومن العرب الذين يدركون معاني كتاب الله، قد بلغته الحجة بتحريم الخمر وفهمها، لكنه تأوّل أنها حلال، لا رداً للنص على التحريم، وإنما لشبهة عرضت له، وهي أن التحريم عام خصصته آية المائدة. فشرب الخمر مستحلاً لها على مقتضى فهمه وظنه أنها ليست محرمة مطلقاً. ولما أراد عمر بن الخطاب أن يحده ادَّعى أن ما فعله لا يستلزم إقامة الحد عليه لأنه شرب ما هو حلال عنده. ولم يكفره عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ولا الصحابة الذين معه لاستحلاله شرب الخمر مع أن ذلك كفر، لأن استحلاله لم يكن تكذيباً ورداً لما يعلم أنه حكم الله بل كان مجتهداً مخطئاً مغفوراً له، فلا إثم عليه فضلاً عن تكفيره.

لكن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أقام عليه الحجة، وأزال شبهته بقوله له: (أخطأت التأويل، إنك إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله عليك). ومعنى ذلك: أنه إذا ثبت أن الخمر حرام ـ وقدامة بن مظعون رضي الله عنه يعلم ذلك ـ فهذا لا يعارض إباحة المطعومات لمن اتقى الله، لأن المقصود بها غير المحرمات التي من اتقى الله تركها لما ورد في حكمها على الخصوص.

ولو أن قدامة أصر على شرب الخمر واستحلاله بعدما أزيلت شبهته وقامت عليه الحجة لكان كافراً، لكن عمر جلده لاعترافه بالتحريم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن استحلال قدامة وأصحابه للخمر أنه (لما ذكر ذلك لعمر بن الخطاب اتفق هو وعلي بن أبي طالب وسائر الصحابة على أنهم إن اعترفوا بالتحريم جلدوا وإنْ أصروا على استحلالها قتلوا)[2].

ومن جميع ما تقدم في هذه الحالة يتبين أن بلوغ الحجة وفهمها وعدم وجود شبهة عند

---

(١) القصة مروية في مصنف عبد الرزاق (٩/ ٢٤٠-٢٤٢). والبيهقي في السنن (٨/ ١٦). والإصابة لابن حجر (٣/ ٢٢٠).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١١/ ٤٠٣).

من بلغته الحجة شرط في تكفير المعين. وأن من لم تبلغه الحجة، أو بلغته فلم يفهمها، أو فهمها لكن عرضت له شبهة معتبرة، لا يكفر حتى تقام عليه الحجة الرسالية.

وعلى هذا فلا يصح التفريق بين فهم الحجة وقيام الحجة، والقول بأن قيام الحجة يتحقق ولو مع عدم فهمها، فإنه لا تقوم الحجة إلّا على مَنْ فهمها وعرف المراد بها، وأما أن مَنْ فهم الحجة قد يهتدي بها وقد لا يهتدي، فهذا أمر آخر خارج عن مناط قيام الحجة.

وكل هذا يدل على الأصل المراد بيانه في هذه الحالة الرابعة، وهو أن قصد المعين معتبر في الحكم عليه، وأنه لا بد من التبيين عن حاله وهل ما تحقق منه في الظاهر من أفعال وأقوال كفرية صادرة عن تكذيب واستحلال أم هي لأجل الجهل والتأول.

* * *

ج - ومما ينبغي بحثه هنا حادثة ذات أنواط وحقيقة دلالتها. فعن أبي واقد الليثي (رضي الله عنه) أنّ رسول الله ﷺ لما خرج إلى غزوة حنين مرَّ بشجرة للمشركين كانوا يعلقون عليها أسلحتهم يقال لها ذات أنواط، فقالوا: يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال رسول الله ﷺ: «سبحان الله! هذا كما قال قوم موسى: اجعل لنا إلـهاً كما لهم آلهة. والذي نفسي بيده لتركبن سنن من كان قبلكم...».

وفي رواية أخرى للحديث قال أبو واقد الليثي (رضي الله عنه): (خرجنا مع رسول الله ﷺ ونحن حدثاء عهد بكفر، وللمشركين سدرة يعكفون عندها وينوطون بها أسلحتهم... الحديث)[1].

وقد اختلف في دلالة هذه الحادثة، وهل فيها دلالة على أن ما طلبه الصحابة كان شركاً، أم أنّ الرسول ﷺ إنما نهاهم عن مجرد المشابهة لا أنّهم قد وقعوا في الشرك. وعلى هذا فهل دلالة هذه الحادثة محصورة في مجرد النهي عن اتباع سنن الأمم السابقة، أم أنها مع ذلك تدل أيضاً على أن الصحابة قد حصلت منهم المشابهة لتلك السنن فيما هو شرك؟

---

(١) أخرجه الترمذي، الفتن: باب ما جاء لتركبن سنن من كان قبلكم (٢١٨١) وقال: حديث حسن صحيح. وأخرجه أحمد (٥/٢١٨). وابن أبي عاصم في السنة (١/٣٧). تخريج الشيخ الألباني وصحح الحديث.

وسواء فهمت القصة على المعنى الأول أو الثاني فإنه ليس في ذلك معارضة لأصول أهل السنة في قضية التكفير، لأنه إن كان النهي عن مجرد المشابهة ـ ولا شك أنها أمر عظيم يستوجب الزجر والنهي ـ فلا مدخل للقصة في هذا الباب، لأن مجرد المشابهة هنا لا تستوجب الكفر لذاتها، وإما إن كان قولهم مقتض للشرك، فإن النبي ﷺ لم يكفرهم، وإن كان قد حذرهم ونهاهم عما قالوا.

- وليس كل من وقع في شيء من أمور الشرك الظاهرة يكفر بمجرد قوله أو فعله، بل لا بد من استيفاء شروط التكفير وانتفاء الموانع في حقه.

يقول القاضي أبو بكر العربي (رحمه الله): (الجاهل والمخطىء من هذه الأمة ولو عمل من الكفر والشرك ما يكون صاحبه مشركاً أو كافراً، فإنه يعذر بالجهل والخطأ حتى تتبين له الحجة التي يكفر تاركها بياناً واضحاً ما يلتبس على مثله، وينكر ما هو معلوم بالضرورة من دين الإسلام مما أجمعوا عليه إجماعاً جلياً قطعياً يعرفه كل المسلمين من غير نظر وتأمل)[1].

ومن هذا ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) عن بعض أحوال الناس الشركية في عصره، لكنه لم يحكم بكفرهم بمجرد وقوع ذلك منهم.

وفي ذلك يقول رحمه الله: (... إنا بعد معرفة ما جاء به الرسول نعلم بالضرورة أنه لم يشرع لأمته أن تدعو أحداً من الأموات لا الأنبياء ولا الصالحين ولا غيرهم، لا بلفظ الاستغاثة ولا بغيرها، ولا بلفظ الاستعاذة ولا بغيرها، كما أنه لم يشرع لأمته السجود لميت ولا لغير ميت ونحو ذلك، بل نعلم أنه نهى عن كل هذه الأمور، وأن ذلك من الشرك الذي حرمه الله تعالى ورسوله، **لكن لغلبة الجهل وقلة العلم بآثار الرسالة في كثير من المتأخرين لم يمكن تكفيرهم بذلك حتى يتبين[2] لهم ما جاء به الرسول ﷺ مما يخالفه** ... الخ)[3].

والإمام ابن تيمية لا يقصد هنا أن من عبد غير الله فهو معذور مطلقاً، وإنما يقصد أن

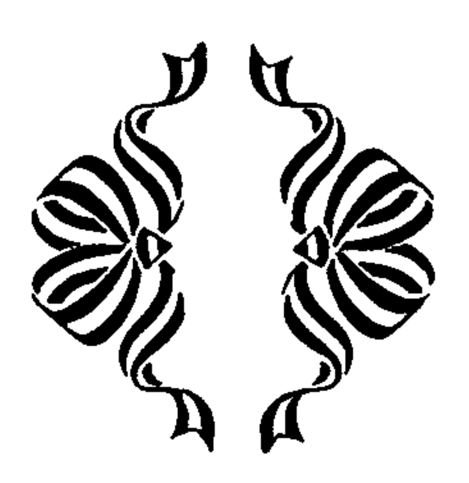
---

(١) انظر محاسن التأويل للقاسمي ١٣٠٧/٥.

(٢) يدور جدل حول هذه الكلمة وهل هي [يتبين] كما هنا، أو هي [يُبيَّن]. وعند التأمل نجد أن الخلاف في ذلك لا معنى له، لأنه إن كان الشرط في قيام الحجة على المعين هو بيانها له، فإن بيانها للمعين لا يحصل إلّا إذا تبينها وفهمها. وإلّا فلماذا تقام عليه الحجة إذا لم يكن فهمه لها شرطاً في قيامها عليه؟

(٣) الرد على البكري، لابن تيمية (ص٣٧٦).

من تلبس بشيء من مظاهر الشرك لم يلزم تكفيره حتى تقام عليه الحجة الرسالية لإمكان أن يكـون جاهـلاً لم تبلغه الحجة، أو متأولاً له شبهة يعذر بها. فكلامه هنا هو فيما يتعلق بالأحكام على الناس في الظاهر. وأمّا من تقرب إلى غير الله وعبد غير الله فهو كافر ظاهراً وباطناً، قامت عليه الحجة أو لم تقم، وذلك لا يعلم بمجرد الفعل الظاهر، ولهذا اشرط في التكفير إقامة الحجة.



الفصل الثاني

الضابط في قيام الحجة على المعين

توطئة:

الأصل أنه لا تكفير للمعين إلّا إذا كانت الحجة الرسالية قد بلغته. لكن اشتراط بلوغ الحجة الرسالية قد يراد به مجرد البلوغ العام الذي تقوم به الحجة بأصل الدين الذي هو عبادة الله والتقرب إليه وحده والالتزام بشريعته إجمالاً.

وقد يراد ببلوغ الحجة ما يتعلق بتفاصيل الحجة الرسالية والالتزام التفصيلي بفعل الأوامر واجتناب النواهي، وذلك لا يكفي في قيام الحجة به مجرد البلوغ العام بل لا بد فيه من بلوغ تفصيلي أيضاً.

ومن هنا نعلم أن القول بأن الجهل عذر مطلقاً في أصل الدين وفي غيره خطأ. كما أن القول بأن الجهل ليس عذراً مطلقاً خطأ أيضاً. بل لا بد من التفريق بين ما كانت المخالفة فيه بمناقضة أصل الدين، وما كانت المخالفة فيه متعلقة بالالتزام التفصيلي.

ثم لا بد مع ذلك من التفريق بين أحكام الحقيقة وضوابط الإعذار فيها، وأحكام الظاهر وضوابط الإعذار فيها وعدم اللبس والخلط بين هاتين القضيتين.

وهذا الإجمال لا بد من تفصيله بذكر:

١ـ مقتضى الإقرار بأصل الدين.

٢ـ مناط التكليف بالالتزام التفصيلي.

* * *

مقتضى الإقرار بأصل الدين:

لا بد لتحقيق الإقرار بالشهادتين التي هي الدلالة المطابقة لأصل الدين من:

- العلم بمدلولها إجمالاً.
- الالتزام بذلك المدلول.
- ترك ما يناقض ذلك.

وهذه القضايا الثلاث مترابطة وضرورية في تحقيق أصل الدين، لأنه لا يمكن تحقيق الشهادتين دون العلم بمدلولها أو مع فعل ما يناقضها. فاشتراط العلم بمدلولها إجمالاً كاشتراط ترك ما يناقضها، فإنه لا يمكن تحقق أصل الدين ابتداء إلاّ بعد العلم بحقيقته، ولا يمكن بقاء ذلك الأصل مع المخالفة بما يناقضه.

وليس المراد هنا بيان حقيقة أصل الدين ولا بيان حقيقة ما يناقضه فقد تقدم بيان ذلك بالتفصيل في البابين السابقين. وإنما المراد: بيان اشتراط العلم بمدلول الشهادتين في تحقيقهما، وأن مجرد الإقرار بهما كافٍ في قيام الحجة على المعين في أمرين اثنين هما:

الأول: استحقاق الله وحده للعبادة وتحقيق ذلك بالتوحيد وعدم مناقضته بالشرك.

الثاني: قيام الحجة بالالتزام الإجمالي بالشريعة.

فهذان هما أصل الدين وحقيقته. فأما حقيقة التوحيد فهي إخلاص التوجه والقصد والإرادة والتقرب لله وحده. وهو أصل جميع العبادات وروحها. فمن صرفه لغير الله تعالى فقد أشرك ولا حجة له بالجهل في ذلك بل قد قامت الحجة به على جميع بني آدم بمقتضى الفطرة عليه. وقامت الحجة الرسالية به على من بلغته الرسالة زيادة على الحجة الفطرية.

وأما حقيقة الالتزام الإجمالي بالشريعة فهي اتباع النبي ﷺ والانقياد لحكم الله وشرعه، ولا يكون مسلماً في أحكام الدنيا من لم يحقق هذا الالتزام. يقول النبي ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي

أُرسلت به إلاّ كان من أصحاب النار»[1]. فمن قامت عليه الحجة بالرسالة ثم لم يلتزم بها فهو كافر في أحكام الدنيا والآخرة. وأما من لم تقم عليه الحجة أو بلغته على جهة مشوهة تُنفّر من قبولها كحال الذين لا يسمعون عن الإسلام والرسول ﷺ والقرآن الكريم إلاّ شبهاً تصرف عن الإسلام. فهؤلاء كفار في أحكام الدنيا لأنهم لم يحققوا الالتزام بالشريعة واتباع النبي ﷺ، لكن لا يلزم أن تنطبق عليهم أحكام الكفار الذين بلغتهم الدعوة وقامت عليهم الحجة الرسالية.

وعلى هذا يفهم قول الإمام ابن القيم (رحمه الله): (والإسلام هو توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له، والإيمان بالله وبرسوله واتباعه فيما جاء به. فما لم يأتِ العبد بهذا فليس بمسلم، وإن لم يكن كافراً معانداً فهو كافر جاهل)[2].

فكلامه هنا فيما يتعلق بأحكام الدنيا، وأن من لم يقر بالإسلام فهو كافر في الظاهر، وأما في الآخرة فحكمه إلى الله تعالى وهو أعلم به. وليس كلامه فيمن ثبت له وصف الإسلام ثم تلبس بشيء من مظاهر الشرك، فإن هذا قد أجمع أهل السنة على أنه لا يُكفَّر إلاّ بشرط قيام الحجة عليه لا بمجرد فعله الظاهر.

وأصل كون الإقرار حجة على من أقر به هو أن المقر بالشهادتين لا بد أن يعلم حقيقة ما أقر به من اشتراط تحقيق التوحيد والالتزام بالشريعة. وإذا علم ذلك فلا بد أن يعلم أن الشرك أو عدم الالتزام الإجمالي بالشريعة مناقض لأصل الدين. فإذا توجّه وتقرب إلى غير الله فهو مشرك ولا يعذر بجهله. وإذا لم يلتزم بالشريعة ـ بمعنى عدم الرضى بها والإذعان لها ـ فهو كافر ولا يعذر بجهله لقيام الحجة عليه بإقراره بذلك.

ولهذا جعل العلماء من شروط تحقيق الشهادتين وقبولها العلم المنافي للجهل واليقين المنافي للشك. ومما استدلوا به على ذلك قول الرسول ﷺ: «من مات وهو يعلم أن لا إله إلاّ الله دخل الجنة»[3]. وقوله ﷺ لأبي هريرة (رضي الله عنه): «من لقيت وراء هذا الحائط يشهد ألا إله إلاّ الله مستيقناً بها قلبه فبشره بالجنة»[4]. ونحو ذلك من الأحاديث.

---

(1) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، رقم (١٥٣).

(2) طريق الهجرتين، لابن القيم، (ص٤١١).

(3) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، حديث رقم (٢٦).

(4) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، حديث رقم (٣١).

وهذه الأحاديث وإن كان فيها الوعد بدخول الجنة لمن مات وهو يعلم ألاّ إله إلاّ الله موقناً بذلك، فإنها تتضمن الدلالة على أن من جهل مفهوم الشهادتين بتوحيد الله بالعبادة والتسليم لشريعته باطناً وظاهراً لا يمكن أن يكون من أهل ذلك الوعد.

يقول الشيخ حافظ الحكمي رحمه الله عن هذه الأحاديث: (اشترط في دخول قائلها الجنة أن يكون مستيقناً بها قلبه، غير شاك فيها، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط)[1].

ويقول الشيخ سليمان بن عبدالله آل الشيخ (رحمه الله): (وأمّا قول الإنسان لا إله إلاّ الله من غير معرفة لمعناها ولا عمل به، أو دعواه أنه من أهل التوحيد وهو لا يعرف التوحيد بل ربما يخلص لغير الله من عبادته من الدعاء والخوف والذبح والنذر والتوبة والإنابة وغير ذلك من أنواع العبادات فلا يكفي في التوحيد، بل لا يكون إلاّ مشركاً والحالة هذه)[2].

وإذا كان مجرد الإقرار يقوم حجة بأصل الدين بحيث لا يعذر بالجهل ولا بالتأول من أشرك فعبد غير الله، أو لم يلتزم بالشريعة إجمالاً. فهل كل من تلبس بعمل من أعمال الشرك الظاهرة، أو حكم بالقوانين الوضعية لا بد أن يكون كافراً بمجرد فعله الظاهر؟

إننا لا بد أن نفرق هنا بين أحكام الكفر على الحقيقة وما يتعلق بالباطن، وبين الحكم على المعين بالكفر في الظاهر. وذلك أنه ليس كل من عمل عملاً من أعمال الشرك في الظاهر لا بد أن يقصد به ما تتحقق معه عبادة غير الله، إذ قد يفعله على غير جهة التقرب إلى غير الله تعالى. فلا بد قبل الحكم بكفره من تبين حاله لإزالة هذا الاحتمال، إلاّ إذا كان فعله لا يحتمل مطلقاً إلاّ أن يكون عبادة وتقرباً إلى غير الله، فإنه يحكم بكفره حينئذٍ لعدم الاحتمال في القصد.

وكذلك من حكّم القوانين الوضعية قد لا يكون فعله لأجل جهله بأصل الالتزام بالشريعة، ولا يكون بفعله معانداً، بل قد يظن أن فعله لا يناقض حقيقة التزامه بالشريعة، فيكون جهله من عدم العلم بمخالفة فعله لأصل الالتزام بالشريعة لا من جهة جهله بحقيقة الالتزام. فلا بد إذن من التبين قبل الحكم بالتكفير وإقامة الحجة وإزالة الشبهة.

فالقاعدة العامة هنا: أنه لا بد من تبين حال المعين وعدم الجزم بكفره قبل العلم بقصده من فعله بالضوابط الشرعية لذلك إذا لم يكن فعله قاطعاً في الدلالة على قصده بحيث لا

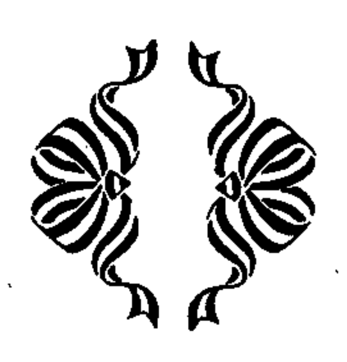
---

(١) معارج القبول ١/ ٣٧٩.

(٢) تيسير العزيز الحميد، (ص١٤٠).

يحتمل الأمر غير ذلك أدنى احتمال. **فالمانع من التكفير هنا ابتداء ليس هو اشتراط قيام الحجة فهي قائمة بمجرد الإقرار، وإنما المانع تبين قصد المعين بفعله**. وهذا هو الفرق بين التكفير بما يناقض مدلول الشهادتين وبين التكفير بما يناقض الالتزام التفصيلي الذي لا بد من قيام الحجة الرسالية فيه على التفصيل. وهو فرق مهم ضل لعدم فهمه كثيرون إمّا بالتعميم بعدم الإعذار مطلقاً، وإمّا بالتعميم بالإعذار مطلقاً. وقد شذّ قوم فاعتبروا مجرد التلبس بعمل من أعمال الشرك الظاهرة كافياً في تكفير المعين.

وقد دخل اللبس عليهم في هذه القضية من عدم تفريقهم بين أحكام الباطن وأحكام الظاهر وحقيقة التلازم بين الظاهر والباطن. فظنوا أن المشرك هو من عمل عملاً من أعمال الشرك مطلقاً دون نظر إلى احتمال أن يكون في حقيقته قاصداً غير ما به يكون الشرك وهو التوجه والتقرب إلى غير الله عز وجل.



حقيقة منهج الإمام محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله) في هذه القضية:

إضطرب كثير من الناس في فهم حقيقة منهج شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله) فيما يتعلق بالإعذار بالجهل في الشرك وفي تكفير المعين.

فبعضهم رأى عبارات صريحة للإمام في عدم الإعذار بالجهل في الشرك فتمسك بها في تكفير المعينين قبل النظر في حالهم وتنبيههم وإقامة الحجة عليهم.

وبعضهم رأى عبارات صريحة أيضاً للإمام في أن التكفير مشروط بالتعريف وإقامة الحجة فتمسكوا بها في القول بأن الإمام يعذُر بالجهل في الشرك.

وآخرون ظنوا أن الإمام متناقض في هذه المسألة وأنه لا يمكن القول بكلا القولين، وأن القول بأحدهما يقتضي بطلان الآخر.

وآخرون ظنوا أن منهجه في هذه القضية هو عدم الإعذار بالجهل مطلقاً، لكنه قال ما قال لمصلحة الدعوة وهذا افتراء عليه كالافتراء على شيخ الإسلام ابن تيمية في نفس القضية.

والحقيقة أن هؤلاء جميعاً لم يفهموا حقيقة منهجه في هذه المسألة. فهو (رحمه الله) على مذهب أهل السنة في التفريق بين أحكام الباطن وأحكام الظاهر، وعدم الخلط بين عدم الإعذار بالجهل في الشرك وبين إعذار المعين الذي تلبس ببعض الأعمال الشركية في الظاهر. ولو فسرنا كلامه على أن المراد به الحكم على الباطن مطلقاً، أو على الظاهر مطلقاً لتناقض واضطرب، وهذا ما دعا أصحاب كل منهج مخالف في هذه القضية أن يأخذ بما يناسبه من كلام الإمام ويتغافل عن كلامه الآخر.

ومما جاء عنه قاطعاً في الدلالة على عدم الإعذار بالجهل في الشرك قوله (رحمه الله) عند كلامه عن حقيقة التوحيد والشرك: (إذا عرفت ما ذكرت لك معرفة قلب، وعرفت الشرك بالله الذي قال الله فيه: ﴿إن الله لا يغفر أن يُشْرَكَ به ويغفرُ ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء:٤٨]، وعرفت دين الله الذي أرسل به الرسل من أولهم إلى آخرهم الذي لا يقبل الله من أحد ديناً سواه. وعرفت ما أصبح غالب الناس فيه من الجهل بهذا، أفادك

فائدتين. . . إلى أن قال: وأفادك أيضاً الخوف العظيم. فإنك إذا عرفت أن الإنسان يكفر بكلمة يخرجها من لسانه، **وقد يقولها وهو جاهل فلا يعذر بالجهل**)[1].

ومما ورد في هذا المعنى في الحكم على الحقيقة قوله: (. . . إذا عرفت هذا عرفت لا إلـه إلاّ الله، وعـرفت أن من نخـا[2] نبياً أو ملكاً أو ندبه أو استغاث به فقد خرج من الإسلام. وهذا هو الكفر الذي قاتلهم عليه رسول الله ﷺ)[3].

ومن ذلك أيضاً قوله (رحمه الله) في شرح حديث عمران بن حصين (رضي الله عنه) وفيه أنَّ النبي ﷺ رأى رجلاً في يده حلقة من صفر، فقال: «ما هذه؟ قال: من الواهنة. فقال: انزعها فإنها لا تزيدك إلاّ وهناً، فإنك لو مت وهي عليك ما أفلحت أبداً»[4].

ويقول في شرح الحديث: (في مسائل: . . . الثانية. . . فيه شاهد لكلام الصحابة أن الشرك الأصغر أكبر من الكبائر. الثالثة: **أنه لم يعذر بالجهالة**)[5].

فهـذا كلامه في حقيقة الشرك وأنه لا عذر فيه بالجهل. وأمّا كلامه في الحكم على المعين فظاهر أيضاً. والغريب أن نفس الشبهة التي أثيرت الآن وهي أن الإمام يكفر بالعموم ولا يعذر في التكفير من لم تقم عليه الحجة قد أثارها بعض مخالفيه في عصره وردها هو بنفسه.

ومن ذلك قوله (رحمه الله): (ما ذُكر لكم عني أني أكفر بالعموم فهذا بهتان الأعداء.) ثم قال بعد رده على مَنْ يقول بأنه يشترط الهجرة إليه لثبوت وصف الإسلام: (إنما المراد اتباع دين الله ورسوله في أي أرض كانت، ولكن نُكفِّر مَنْ أقر بدين الله ورسوله ثم عاداه وصد الناس عنه. وكذلك مـن عبد الأوثان بعد ما عرف أنها دين للمشركين وزيّنه للناس،

---

(١) كشف الشبهات للإمام محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموع مؤلفاته، العقيدة والآداب الإسلامية (١٥٨).

(٢) نخا: بمعنى دعا وذكر محقق الكتاب أنها هكذا في بعض نسخه المخطوطة.

(٣) مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب. العقيدة والآداب الإسلامية، (ص٣٦٦).

(٤) أخرجه أحمد (٤/٤٤٥). وابن ماجه (٣٥٣١). وابن حبان (١٤١٠). والحاكم (٤/٢١٦) وصححه ووافقه الذهبي.

(٥) كتاب التوحيد، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموع مؤلفاته. العقيدة والآداب الإسلامية، ص(٢٨).

فهذا الذي أكفّره. وكلّ عالم على وجه الأرض يكفر هؤلاء إلاّ رجلاً معانداً أو جاهلاً)[1].

ويقـول أيضـاً في رد نفس الشهبة: (. . . وكذلك تمويهه على الطغام بأن ابن عبد الوهاب يقول: الذي ما يدخل تحت طاعتي كافر. ونقول: سبحانك هذا بهتان عظيم، بل نُشهد الله على ما يعلمه من قلوبنا بأن من عمل بالتوحيد وتبرأ من الشرك وأهله فهو المسلم في أي زمان وأي مكان. وإنّما نكفّر من أشرك بالله في إلهيته **بعد ما نُبيّن له الحجة على بطلان الشرك، وكذلك نُكفِّر من حسنّه للناس أو أقام الشبه الباطلة على إباحته، وكذلك من قام بسيفه دون هذه المشاهد التي يشرك بالله عندها وقاتل من أنكرها وسعى في إزالتها)**[2].

ويقول أيضاً في التكفير وضابطه: (وأما التكفير فأنا أكفر من عَرَفَ الرسول ثم بعدما عرفه سبه ونهى الناس عنه وعادى مَنْ فعله فهذا هو الذي أكفره، وأكثر الأمة ولله الحمد ليسوا كذلك)[3].

ويقول أيضاً (رحمه الله): (وأمّا ما ذكر الأعداء عني أني أكَفِّر بالظن والموالاة **أو أكفر الجاهل الذي لم تقم عليه الحجة** فهذا بهتان عظيم يريدون به تنفير الناس عن دين الله ورسوله)[4].

وقد أوضح هذا الأصل ـ أعني عدم تكفير المعين بعمل من أعمال الشرك الظاهرة ابتداء علماءُ الدعوة المباركة بعد الشيخ الإمام. وبيّنوا أن هذا حقيقة منهجه في هذه المسألة.

يقـول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمنٰ آل الشيخ (رحمه الله): (من بلغته دعوة الرسل إلى توحيد الله ووجوب الإسلام له وفقه أن الرسل جاءت بهذا لم يكن له عذر في مخالفتهم وترك عبادة الله.

وهذا هو الذي يجزم بتكفيره إذا عبد غير الله وجعل معه الأنداد والآلهة. والشيخ[5] وغيره من المسلمين لا يتوقفون في هذا. وشيخنا (رحمه الله) قد قرر هذا وبينه وفاقاً لعلماء الأمة

---

(١) مجموع مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب. القسم الخامس، الرسائل الشخصية، (ص٥٨).

(٢) المرجع السابق، (ص٦٠).

(٣) المرجع السابق، (ص٣٨).

(٤) المرجع السابق، (ص٢٥).

(٥) يقصد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

واقتداء بهم. **ولم يكفر إلّا بعد قيام الحجة وظهور الدليل حتى أنه رحمه الله توقف في تكفير الجاهل من عباد القبور إذا لم يتيسر له من ينبهه)**[1].

ويقول الشيخ سليمان بن سحمان في بيان حقيقة منهج الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في هذه القضية والرد على من ادعى أن الشيخ لا يشترط في التكفير قيام الحجة على المعين: (اعلم أن مشايخ أهل الإسلام وإخوانهم من طلبة العلم الذين هم على طريقتهم هم الذين ساروا على منهاج شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب وأخذوا بجميع أقواله في حاضرة أهل نجد وبواديهم الذي كانوا في زمانه. فأخذوا بقوله في الموضع السادس الذي نقله من السيرة في بوادي أهل نجد، حيث قام بهم الوصف المكفر لهم بعد **دعوتهم إلى توحيد الله وإقامة الحجة عليهم والإعذار والإنذار منهم**. وأخذوا بقوله في رسالته التي كتبها للشريف لما سأله عما يكفر به الناس ويُقاتلهم عليه. وكذلك ما ذكره في رسالته إلى السويدي وأنه يكفر الناس بالعموم، وكذلك ما ذكره أولاده بعده في هذه المسائل، ونحن نسوق ما ذكروه.

قال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب في رسالته إلى الشريف بعد أن ذكر ما يُكفّر الناس به ويقاتلهم عليه مما هو معلوم عنه مشهور. قال: وأمّا الكذب والبهتان فمثل قولهم: إنّا نكفّر بالعموم أو نُوجب الهجرة إلينا على مَنْ قدر أن يظهر دينه في بلده، أو إنّا نكفر من لم يكفر ولم يقاتل، وأمثال هذا وأضعافه فكل هذا من الكذب والبهتان، والذين يصدون الناس به عن دين الله ورسوله.

وإذا كنا لا نُكفِّر من عبد الصنم[2] **الذي على قبر أحمد البدوي لأجل جهلهم وعدم وجود من ينبههم، فكيف نكفر من لم يشرك بالله إذا لم يهاجر إلينا ولم يكفر ولم يقاتل. سبحانك هذا بهتان عظيم**. بل نكفر الأنواع الأربعة لأجل محادتهم لله ورسوله. (وهذا بخلاف ما عليه هؤلاء الجهال فإنهم يكفرون الناس بالعموم ويكفرون من لم يهاجر كما هو معلوم مشهور عنهم. . .)[3].

---

(١) مصباح الظلام في الرد على من كذب على الشيخ الإمام، (ص٣٢٤-٣٢٥).

(٢) ليس مقصود الشيخ هنا أن من عبد غير الله فهو معذور لأجل جهله، وإنما الكلام هنا فيما يتعلق بأحكام الظاهر، فلو علم قطعاً أنهم يقصدون العبادة والتقرب إلى أحمد البدوي أو غيره لم يعذرهم بالجهالة.

(٣) منهاج أهل الحق والاتباع، للشيخ سليمان بن سحمان، (ص٥٦-٥٧).

ويقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ (رحمه الله):

(وكان شيخنا محمد بن عبد الوهاب يقرر في مجالسه ورسائله أنه لا يكفر إلّا مَنْ عرف دين الرسول وبعد معرفته تَبَيَّن في عداوته ومسبّته. وتارة يقول: وإذا كنا لا نُكفِّر من يعبد قبة الكواز ونحوه ونقاتلهم حتى نبين لهم وندعوهم فكيف نكفر من لم يهاجر إلينا؟ ويقول في بعضها: وأمّا من أخلد إلى الأرض واتبع هواه فلا أدري ما حاله[1]. وإذا كان هذا كلام شيخنا وهذه طريقته، فكيف يلزمه العراقي[2] وينسب إليه التكفير بالعموم؟)[3].

ويقول أيضاً: (والشيخ محمد رحمه الله تعالى من أعظم الناس توقفاً وإحجاماً عن إطلاق الكفر، حتى إنه لم يجزم بتكفير الجاهل الذي يدعو غير الله من أهل القبور أو غيرهم إذا لم يتيسر له من ينصحه ويبلغه الحجة التي يكفر مرتكبها)[4].

ومما تقدم من كلام الشيخ الإمام ومن كلام علماء الدعوة بعده يتبين: أن منهجه في تكفير المعين هو منهج أهل السنة، والذي لا يلزم فيه ـ إذا لم نعذر بالجهل في الشرك على الحقيقة ـ أن نحكم على كل من تلبس بشيء من أعمال الشرك الظاهرة أنه مشرك بل لا بد من تبين حاله وإقامة الحجة عليه بأن ما يفعله هو عبادة لا تصح إلّا لله لأنه قد يجهل أنها عبادة مثلاً. وهذا لا يعلم إلّا بدليل خاص لا بمجرد الحجة العامة بالفطرة والإقرار المجمل.

وعلى هذا فيحمل كلامه في عدم الإعذار بالجهل على أحكام الباطن وأن من عبد غير الله فهو مشرك، لأنه لا يمكن أن يجهل المسلم أن العبادة إنما تكون لله وحده ولا يمكن أن يكون له في ذلك شبهة، ومن جهل ذلك أو كان له فيه شبهة لم يكن مسلماً أصلاً.

كما يحمل كلامه في الإعذار بالجهل على أحكام الظاهر لأن ذلك إنما يتعلق بأمور جزئية قد يجهل المسلم أنها شرك، فلا يحكم بكفره بمجرد تلبسه بها ما لم تقم عليه الحجة الرسالية فيها خصوصاً.

* * *

---

(١) يقصد بذلك من ثبت له عقد الإسلام وهو يعمل بعض أعمال الشرك، ولم يعلم أن الحجة قد قامت عليه فعلاً.

(٢) هو ابن جرجيس الذي رد عليه الشيخ عبد اللطيف بكتابه هذا (منهاج التأسيس...).

(٣) منهاج التأسيس، (ص١٨٧-١٨٨).

(٤) المرجع السابق، ص ٦٥-٦٦.

قول الإمام الصنعاني (رحمه الله) في هذه القضية:

يعتمد الذين يحكمون على الناس بالشرك على التعيين وعلى العموم ـ بمجرد أفعال الشرك الظاهرة ـ على كلمة للإمام الصنعاني (رحمه الله) تقتضي التكفير بالعموم دون تبين لحال المعين ونظر في قصده.

يقول الإمام الصنعاني (رحمه الله): (. . . فإن قلت: أفيصير هؤلاء الذين يعتقدون في القبور والأولياء والفسقة والخلعاء مشركين كالذين يعتقدون في الأصنام؟ قلت: نعم، قد حصل منهم ما حصل من أولئك، وساووهم في ذلك بل زادوا في الاعتقاد والانقياد والاستعباد، فلا فرق بينهم.

فإن قلت: هؤلاء القبوريون يقولون: نحن لا نشرك بالله تعالى ولا نجعل له نداً، والالتجاء إلى الأولياء والاعتقاد فيهم ليس شركاً.

قلت: نعم (يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم). لكن هذا جهل منهم بمعنى الشرك، فإن تعظيمهم الأولياء ونحرهم النحائر لهم شرك. والله تعالى يقول: **﴿فصلِّ لربك وانحر﴾** [الكوثر: ٢]، أي لا لغيره كما يفيده تقديم الظرف. ويقول تعالى: **﴿وأنَّ المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً﴾** [الجن: ١٨]. وقد عرفت بما قدمناه قريباً أنه ﷺ قد سمى الرياء شركاً، فكيف بما ذكرنا؟

فهذا الذي يفعلونه لأوليائهم هو عين ما فعله المشركون وساروا به مشركين ولا ينفعهم قولهم: نحن لا نشرك بالله شيئاً، لأن فعلهم أكذب قولهم. فإن قلت: هم جاهلون أنهم مشركون بما يفعلونه.

قلت: قد صرح الفقهاء في كتب الفقه في باب الردة: أنَّ من تكلم بكلمة الكفر يكفر وإن لم يقصد معناها. وهذا دال على أنهم لا يعرفون حقيقة الإسلام ولا ماهية التوحيد، فصاروا حينئذٍ كفاراً كفراً أصلياً)[1].

فهكذا يحكم الإمام الصنعاني بأن من تلبس بعمل من أعمال الشرك، فإنه يكون مرتداً بذلك، وإن لم يقصد معنى كلامه أو ما يدل عليه ظاهر فعله ابتداء. ثم يحكم بأن من فعل ذلك وادعى الجهل لا يكون مرتداً، بل يكون كافراً كفراً أصلياً لأنه لم يفهم التوحيد وما يناقضه.

(١) تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، (ص٢٣ـ٢٤).

وكلام الإمام الصنعاني لو كان في من عبد غير الله وتقرب إلى غيره بأي نوع من أنواع العبادة لكان صحيحاً.

وأما الجزم بأن كل من أظهر عملاً من أعمال الشرك لا بد أن يكون عابداً لغير الله فغير سديد. لأنَّ الحكم بالتكفير على معين لا بد فيه من النظر إلى قصده بمقتضى الضوابط الشرعية لذلك، فقد يكون الفعل الظاهر دالاً عليه دلالةً قطعية فنحكم عليه بالكفر، وقد تكون دلالة الظاهر على الباطن ظنية فلا بد من التبين قبل الجزم بتكفيره.

وأما الزعم بأن قول الإمام الصنعاني هذا مطابق لمنهج الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في تكفير المعين فهو جهل بحقيقة منهج الشيخ في ذلك كما تقدم بيانه أو ظلم وتجاوز.

يقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ في رد زعم من قال بأن الشيخ محمد بن عبد الوهاب يكفر بالعموم ويرى أن الأصل في الناس هو الكفر: (وأما قوله «وجعل بلاد المسلمين كفاراً أصليين» فهذا كذب وبهت، ما صدر ولا قيل، ولا أعرفه عن أحد من المسلمين فضلاً عن أهل العلم. بل كلهم مجمعون على أن بلاد المسلمين لها حكم الإسلام في كل زمان ومكان. وإنما تكلم الناس في بلاد المشركين الذين يعبدون الأنبياء والملائكة والصالحين ويجعلونهم أنداداً لله رب العالمين، أو يسندون إليهم التصرف والتدبير كغلاة القبوريين. فهؤلاء تكلم الناس في كفرهم وشركهم وضلالهم. **والمعروف المتفق عليه عند أهل العلم أن من فعل ذلك ممن يأتي بالشهادتين يحكم عليه بعد بلوغ الحجة بالكفر والردة ولم يجعلوه كافراً أصلياً**. وما رأيت ذلك لأحد سوى محمد بن إسماعيل في رسالته تجريد التوحيد المسمى (بتطهير الاعتقاد)، وعلل هذا القول بأنهم لم يعرفوا ما دلت عليه كلمة الإخلاص، فلم يدخلوا بها في الإسلام مع عدم العلم بمدلولها. **وشيخنا لا يوافقه على ذلك**)[1].

والخلاصة أن الإمام الصنعاني (رحمه الله) لم يفرق في هذه المسألة بين أمرين:

الأول: حكم المشرك على الحقيقة وأنه لا يعذر بجهله وإن ادعاه فهو كافر أصلي لعدم تحقيقه لأصل الدين.

الثاني: حكم من تلبس بعمل من أعمال الشرك في الظاهر، فهذا لا يلزم أن يكون

---

(١) مصباح الظلام في الرد على من كذب على الشيخ الإمام، (ص٢٢-٢٣).

جاهلاً للتوحيد ولا قاصداً لعبادة غير الله ، بل قد يحتمل فعله غير ذلك، وإن لم يتطرق أدنى احتمال على مخالفة قصده لفعله كفرناه ولم نشترط قيام الحجة عليه.

* * *

مناط التكليف بالالتزام التفصيلي:

الالتزام التفصيلي هو مقتضى تحقيق الالتزام الإجمالي، فإن من بلغته الرسالة وقامت علية الحجة بها فالتزم بها إجمالاً لزمه أن يصدق ويلتزم بكل ما يعلمه منها على التفصيل. ومن ترك بعض الواجبات أو ارتكب بعض المحرمات عن جهل بحكم الله فيها بالأمر أو المنع لم يكن مؤاخذاً حتى تبلغه الحجة في ذلك.

وهذا هو الفرق بين مقتضى الحجة بأصل الدين حيث يكفي فيه مجرد الإقرار، وبين مقتضى الحجة بالالتزام التفصيلي، إذ لا بد من الحجة على كل تكليف أمراً أو نهياً على التفصيل فلا تكون المعاندة للشريعة هنا إلّا بعد العلم بالحجة.

ولهذا جعل الله مشاقة الرسول ﷺ ومخالفة سبيل المؤمنين بعد العلم بحكم الله وتبينه قال تعالى: **﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نُوَلِّهِ ما تولّى ونُصْلِهِ جهنم وساءت مصيرا﴾** [النساء: ١١٥].

وعن حذيفة بن اليمان (رضي الله عنه) أن الرسول ﷺ قال: «يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب حتى لا يدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة. وليسرى على كتاب الله عز وجل في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية، وتبقى طوائف من الناس: الشيخ الكبير والعجوز يقولون: أدركنا آباءنا على هذه الكلمة: لا إله إلّا الله، فنحن نقولها.

فقال له صلة: ما تغني عنهم لا إله إلّا الله وهم لا يدرون ما صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة؟ فأعرض عنه حذيفة، ثم ردها عليه ثلاثاً، كل ذلك يعرض عنه حذيفة، ثم أقبل عليه في الثالثة فقال: يا صلة، تنجيهم من النار ثلاثاً»[1].

فهؤلاء الذين يكونون في آخر الزمان حين يدرس الإسلام ويمحى أثره ولا تبقى آية من كتاب الله ولا يعلمون من شرع الله شيئاً، وإنما معهم الإقرار بالتوحيد الذي هو أصل الدين،

---

(١) رواه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب ذهاب القرآن والعلم (٤٠٤٩). والحاكم (٤/٤٧٣) وقال صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. وانظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني (١/١٢٧).

فلم يؤاخذهم الله لجهلهم وعدم بلوغ الرسالة إليهم. لكن تحققت لهم النجاة بلزومهم أصل الدين وتحقيقهم للتوحيد وعدم الشرك ولو لم يعملوا أي عمل. فدل ذلك على أن التكليف إنما يكون بالشرع، وأن من لم تبلغه حجة الله بشيء لم يكن مكلفاً به.

وإذا تقررت هذه القاعدة وأن الحجة الرسالية على التفصيل شرط في التكليف فما ضابط بلوغ الحجة وما هو المعتبر في ذلك؟

في هذه المسألة قولان متقابلان:

الأول: خلاصته أن المعتبر في بلوغ الحجة (إمكان العلم) ثم اختلفوا في القدر الممكن من العلم الذي لا يعذر أحد بجهله على أقوال متناقضة مختلفة.

فمنهم من خصه بالقطعيات دون الظنيات، ومنهم من خصه بالأصول دون الفروع، ومنهم من خصه بما علم من الدين بالضرورة دون ما سوى ذلك، ومنهم من جعله في الاعتقاديات دون العمليات، ومنهم من جعله فيما تحقق فيه الإجماع دون ما لم يتحقق فيه ذلك، ومنهم من حده بما علم بالعقل دون ما علم بالشرع فقط، ونحو ذلك من التفريق الذي لا دليل عليه. وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن أئمة السلف أنهم لا يرون ذلك، وأنهم يقولون: (إن الفرق بين مسائل الأصول والفروع إنما هو من أقوال أهل البدع من أهل الكلام من المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم. وانتقل هذا القول إلى أقوام تكلموا بذلك في أصول الفقه ولم يعرفوا حقيقة هذا القول ولا غوره. قالوا: والفرق في ذلك بين مسائل الأصول والفروع كما أنها محدثة في الإسلام ولم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا إجماع بل ولا قالها أحد من السلف والأئمة فهي باطلة عقلاً، فإن المفرقين بين ما جعلوه مسائل أصول ومسائل فروع لم يفرقوا بينهما بفرق صحيح يميز بين النوعين...)[1].

ثم قال بعد أن رد قول من يقول أن العلم الممكن الذي لا يعذر أحد بجهله هو الأمور العلمية دون العملية.

(ومنهم من قال: المسائل الأصولية هي ما كان عليها دليل قطعي، والفرعية ما ليس عليها دليل قطعي، قال أولئك[2]: وهذا الفرق خطأ أيضاً فإن كثيراً من المسائل العملية عليها أدلة قطعية عند من عرفها وغيرهم لم يعرفها وفيها ما هو قطعي بالإجماع كتحريم المحرمات

---

(١) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٣/ ٢٠-٢١).

(١) يعني علماء السلف وأئمتهم.

الظاهرة ووجوب الواجبات الظاهرة ثم لو أنكرها الرجل بجهل وتأويل لم يكفر حتى تقام عليه الحجة، كما أن جماعة استحلوا شرب الخمر على عهد عمر منهم قدامة ورأوا أنها حلال لهم ولم تكفرهم الصحابة حتى بينوا لهم خطأهم فتابوا ورجعوا. وقد كان على عهد النبي ﷺ طائفة أكلوا بعد طلوع الفجر حتى تبين لهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ولم يؤثمهم النبي ﷺ فضلاً عن تكفيرهم، وخطؤهم قطعي. وكذلك أسامة بن زيد، وقد قتل الرجل المسلم وكان خطؤه قطعياً وكذلك الذين وجدوا رجلاً في غنم له فقال: إني مسلم فقتلوه وأخذوا ماله، كان خطؤهم قطعياً. وكذلك خالد بن الوليد لما قتل بني جذيمة وأخذ أموالهم كان مخطئاً قطعاً، وكذلك الذين تيمموا إلى الآباط وعمار الذي تمعكَ في التراب للجنابة كما تُمَعَّكُ الدابة، بل والذين أصابتهم جنابة فلم يتيمموا ولم يصلوا كانوا مخطئين قطعاً... الخ).[1]

وإذا تدبرنا قول هؤلاء الذين يجعلون حداً للحجة لا يعذرون أحداً بجهله وجدنا أصله من النظر إلى الحجة وظهورها دون اعتبار لحال المعين مع أن ظهور الحجة وقطعيتها أمر نسبي إضافي، فما كان قطعياً ظاهراً عند بعض الناس وفي بعض الأزمنة والأمكنة قد يكون خفياً غير معلوم عند بعض الناس، وفي بعض الأزمنة والأمكنة والأحوال. لذا فإنه لا يمكن الاعتبار بمجرد النظر إلى الحجة وظهورها دون التبين من حال المعين، وهذا هو القول الثاني في المسألة وهو:

الثاني: أن الاعتبار في بلوغ الحجة هو **(عدم إمكان الجهل)** لأنّا إذا قلنا: إنه لا تكليف إلّا بعد العلم بالحجة الشرعية الرسالية فإن الأصل في المكلف عدم العلم حتى يثبت أن الحجة قد بلغته يقيناً لا احتمالاً. ولا يكون ذلك إلّا بالعلم بحال المعين على الخصوص وتبيّن أمره، وهل بلغته الحجة أم لم تبلغه.

وعلى هذا الأصل كان عمل الصحابة في عدم المؤاخذة مع تحقق الجهل من المعين، ولم ينظروا إلى كون الحجة ظاهرة أو غير ظاهرة من حيث العموم. فهذا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يعذر من زنت من مرعوش بدرهمين وكانت تستهل به ولا تكتمه لجهلها وعدم علمها بتحريم ذلك. وسأل عمرُ عثمانَ (رضي الله عنهما) عن حكمها فقال: (أراها تستهل

---

(١) المرجع السابق ٣/٢١.

به وليس الحد إلّا على من علم. فقال عمر: صدقت، والذي نفسي بيده ما الحد إلّا على من علم)[1].

قال الإمام ابن حزم: (وقد جاءت في هذا عن السلف آثار كثيرة كما روينا عن سعيد بن المسيب أن عاملاً لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كتب إلى عمر يخبره أن رجلاً اعترف عنده بالزنى، فكتب إليه عمر: أن سله هل كان يعلم أنه حرام، فإن قال: نعم، فأقم عليه الحد، وإن قال: لا فأعلمه أنه حرام، فإن عاد فاحدده.

وعن الهيثم بن بدر عن حرقوص قال: (أتت امرأة إلى علي بن أبي طالب فقالت: إنّ زوجي زنى بجاريتي، فقال: صدَقَت، هي ومالها لي حِلّ. فقال له علي: اذهب ولا تعد، كأنه درأ عنه الحد بالجهالة)[2].

وإذا عذر الصحابة (رضي الله عنهم) بالجهل فيما يتعلق بالحدود، فالعذر بالجهل في التأثيم أولى فضلاً عن التكفير.

لكن لا يعني هذا أن كل مَنْ اعتذر بالجهل عذرناه فلم نقم عليه الحد، بل العبرة بحال المعين، والمعرفة بأمره، وإمكان أن يكون جاهلاً فعلاً. بل يمكن أن يقال: إن العبرة فيما يتعلق بالحدود خاصةً هي تحقق إمكان العلم حتى لا تعطل الحدود بدعوى الجهل، ولأنه لا تلازم بين إقامة الحد والتأثيم. فقد يتوب مَنْ وجب عليه الحد توبة صحيحة لكن ذلك لا يدرؤ عنه الحد كما قال النبي ﷺ في الغامدية: «لقد تابت توبةً لو تابها صاحب مكس لغفر له»[3]. وقال في ماعز: «لقد تاب توبة لو قسمت في أمة لوسعتهم»[4].

وأما التكفير فمتعلق بحق خالص لله تعالى ويترتب عليه الحكم بردة المعين وما يلحق ذلك من أحكام المرتد مما يستلزم التحفظ والاحتياط الشديد. وعلى كل حال، فالخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة.

ثم يقال بعد كل ما سبق:

من بلغته الحجة وفهمها لكنه ردها متأولاً لشبهة عرضت له، فهل هو معذور لأجل ما عرض له من الشبهة أم أنه يكفي في قيام الحجة على المعين مجرد بلوغها؟ هذا ما سيأتي تفصيله في حكم المتأول.

---

(١) انظر تلخيص الحبير، لابن حجر (٤/٦١).

(٢) المحلى، لابن حزم (١١/١٨٤).

(٣) (٤) أخرجهما مسلم، الحدود (١٦٩٥). وأبو داود رقم (٤٤٣٣ ـ ٤٤٤٦).

حكم المتأول

. حكم المتأول من حيث العموم هو حكم الجاهل. إلاّ أن المتأول جاهل مركب. لأن الجاهل من حيث الأصل جاهل بالحق فقط. وأما المتأول فهو مع جهله بالحق يدعي أن ما هو عليه هو الحق. فالجاهل جهلاً عادياً قد تكون مخالفته في الظاهر بكفر أو ما دونه من غير قصد إلى ذلك فقط. وأما المتأول فهو مع مخالفته الظاهرة وعدم قصده إلى المخالفة يدعي أنه على الحق. وبهذا نعلم أن من كان جهله لعدم العلم يكفي في قيام الحجة عليه مجرد بلوغ الحجة، وأما من كان جهله مع ادعاء أنه في مخالفته على حق، فإنه قد لا يكفي في قيام الحجة عليه مجرد بلوغ الحجة، بل لا بد مع ذلك من إزالة شبهته.

وقد تقدم في المباحث السابقة بيان مناط قيام الحجة فيمن كان جهله لعدم العلم. وأما من كان جهله مع وجود شبهة وتأول، فإنه ولو بلغته الحجة مع تمكن الشبهة منه قد يكون معذوراً إذا لم يلتزم بمقتضى الحجة.

وهنا قد يقول قائل: إن المناط في قيام الحجة على المعين مطلقاً هو مجرد بلوغها، ولا فرق في ذلك بين أن يكون عنده شبهة أو لا يكون. ومقتضى ذلك ألا يعذر أحد بالشبهة بعد بلوغ الحجة الرسالية.

ويستند من يقول هذا القول إلى أن الله قد حكم بالكفر على من وصفهم بأنهم لا يفقهون، وأنهم لا يعلمون، وأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ونحو ذلك. ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وجعلنا على قلوبهم أكِنَّةً أنْ يفقهوه وفي آذانهم وقراً...﴾ [الإسراء: ٤٦]. وقول الله تعالى: ﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلاّ كالأنعام بل هم أضل سبيلاً﴾ [الفرقان: ٤٤].

وقوله تعالى: ﴿إنّ شرَّ الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون. ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون﴾ [الأنفال: ٢٢ - ٢٣]. وقوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوبٌ لا يعقلون بها ولهم أعينٌ لا يبصرون بها ولهم آذانٌ لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾

[الأعراف: ١٧٩]. وقوله تعالى: ﴿قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً﴾ [الكهف: ١٠٤]. ونحو ذلك من الآيات مما في هذا المعنى كثيرة.

والجواب أن هذا بحمد الله لا يعارض إعذار المتأول ويتبين ذلك بوجهين:

الأول: أنّ هناك فرقاً بين فهم الدلالة وفهم الهداية. فليس كل من بلغته الحجة وفهمها يهتدي بها. لكن الله قد جعل فهم الدلالة شرطاً في تكليف عموم الناس مؤمنهم وكافرهم، ولم يجعل فهم الهداية والتوفيق إلّا لمن أراد لهم ذلك، وهو محض فضل من الله تعالى، أو بفضل منه جزاء لمن سعى في طلب الهدى.

فالفهم المشروط في قيام حجة الله على العباد غير الفهم الذي هو مقتضى هداية الله تعالى وتوفيقه. والشبهة التي تتعلق بفهم الحجة غير الشبهة التي هي لعدم الهداية ولو بلغت الحجة، وهذا فرق ظاهر.

يبين ذلك أن الآيات التي قد يستدل بها من لا يفرق بين هذين الأمرين كلها فيما يتعلق بنفي العلم والفهم والعقل الذي هو مقتضى الهداية. ولذلك فإن الله كما نفى عمن حكم بكفرهم في تلك الآيات العلم والفهم، فقد نفى عنهم أنهم يسمعون أو يبصرون. ومعلوم أن السمع والبصر المنفي هنا هو مقتضى الهداية لا أنهم صم لا يسمعون شيئاً عميٌ لا يرون شيئاً. فكذلك العقل والفهم المنفي عنهم هو مقتضى الهداية والتوفيق لا أنهم مجانين لا يعرفون شيئاً ولا يفهمون ما يقال لهم.

يقول الإمام ابن القيم (رحمه الله) في تفسير قوله تعالى: ﴿ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون﴾[الأنفال: ٢٢ - ٢٣]. (أخبر سبحانه عن عدم قابلية الإيمان فيهم، وأنهم لا خير فيهم يدخل بسببه إلى قلوبهم، فلم يسمعهم سماع إفهام ينتفعون به، وإن سمعوه سماعاً تقوم به عليهم حجته)[1].

ويقول الشيخ عبد الرحمن بن سعدي رحمه الله: (والسمع الذي نفاه الله عنهم، سمع

---

(١) شفاء العليل، لابن القيم (٩٧).

المعنى المؤثر في القلب. وأما سمع الحجة فقد كانت حجة الله تعالى عليهم بما سمعوه من آياته، وإنما لم يسمعهم السماع النافع، لأنه لم يعلم فيهم خيراً يصلحون به لسماع آياته)[1].

ثم يقال أيضاً: إن الشبهة التي تحصل للكافر بل وللمبتدع الضال الذي لم يكفر ببدعته ليست ابتداءً من الله بعبده، بل لا تكون إلّا جزاءً على إعراض العبد عن الحق بعد تبيّنه له وقيام الحجة به عليه. ومعرفة هل الشبهة لأجل عدم الفهم حقيقة أم لأجل عدم الهداية إلى الفهم مما لايمكن الاطلاع عليه لأنه أمر باطن لا يعلم، ونحن إنما نحكم على الظاهر وإذا ثبت أن من حصلت له شبهة من جهة عدم الفهم فهو معذور كان هذا هو الأصل الذي يعتمد عليه في حكم الظاهر لأنه هو الظاهر.

* * *

الثاني: إن من القواعد الشرعية المقررة أن المؤاخذة والتأثيم لا تكون على مجرد المخالفة ما لم يتحقق القصد إليها. والمتأول في حقيقته مخطىء غير متعمد للمخالفة، بل هو يعتقد أنه على حق، وذلك هو قصده ونيته، وقد قال تعالى: ﴿**ولا جُناح عليكم فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم**﴾ [الأحزاب: ٥]. وهذا عام في كل خطأ، لأنه يكون عن غير قصد ولا تعمد. وقد جاء في صحيح مسلم أنه لما نزل قول الله تعالى: ﴿**ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا**﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال الله: (قد فعلت)[2]؛ فدل هذا على أن من أخطأ أو نسي فإنه غير مؤاخذ لوعد الله له بذلك وعفوه عن عباده. وقال الله تعالى: ﴿**لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم**﴾ [البقرة: ٢٢٥]. وفي آية أخرى: ﴿**ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان**﴾ [المائدة: ٨٩]. وهذا ليس خاصاً بالخطأ في اليمين، بل هي قاعدة عامة في كل خطأ لا يمكن العلم بالحق فيه إلّا من جهة الحجة الرسالية. فتبين من كل ما سبق أنه لا بد قبل الحكم على المعين من التحقق من قصد المعين بضوابطه الشرعية وأن ذلك ركن مشروط في الحكم عليه مع تحقق المخالفة في الظاهر.

ثم يقال بعد تقرير هذا: إذا كان تحقق القصد إلى المخالفة شرطاً في التأثيم

---

(١) تفسير السعدي ٣/١٥٥.

(٢) رواه مسلم، كتاب الإيمان، رقم (١٢٦).

والمؤاخذة، فقد لا يكفي مجرد بلوغ الحجة في إزالة الشبهة، فقد يتأول من عنده شبهة تلك الحجة لتوافق شبهته غير قاصدٍ تكذيب الرسول ﷺ ولا رد الشريعة، ولكنه يظن أن ذلك هو مفهوم الحجة، ومثل هذا معذور إذا تأول لأنه في الحقيقة مخطىء. فكيف يقال مع هذا إن مجرد بلوغ الحجة كافٍ في قيامها على المعين مطلقاً وعدم إعذاره إذا كان له شبهة؟

وهذا الذي تقرر من الإعذار بالشبهة ولو مع بلوغ الحجة إذا تأولها المتأول بحيث نعلم من حاله أنه غير مكذب لها ولا مستحل مخالفتها هو منهج سلف الأمة وأئمتها، وقد يطلقون القول بكفر من قال كذا كما أطلق الإمام أحمد (رحمه الله) القول بكفر من قال بخلق القرآن. لكنهم لا يلتزمون بذلك في الحكم على كل معين، لأن الكلام في حكم القول من جهة وصفه الشرعي غير الحكم على المعين بذلك الحكم ولو تلبس بما هو كفر في الشرع.

ولو لم تكن الشبهة عذراً معتبراً للزم تكفير المتكلمين بتأويلهم لنصوص الصفات، وحملهم لها على المجاز، وأنها ليست ثابتة لله على الحقيقة لظنهم أن ذلك يستلزم تشبيه الله بخلقه، فردهم لنصوص الصفات مبني على إرادة التنزيه لله عن مشابهة خلقه ـ حسب ظنهم ـ، وعلى هذا فهم لم يريدوا رد تلك النصوص تكذيباً بها.

فرد النصوص كفر، لكن مَنْ تحقق منه ذلك قد يكون مكذباً بالنص فيكون كافراً، وقد يكون له شبهة فلا يكون مكذباً، فلا بد من التفريق بين التكفير المطلق وتكفير المعين. ولذلك لم يكفر الإمام أحمد (رحمه الله) كل من دعا إلى القول بخلق القرآن بعينه، مع قوله إن القول بخلق القرآن كفر.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين، وإن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين، إلّا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع. يبين هذا أن الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات لم يكفروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه.

فإن الإمام أحمد ـ مثلاً ـ قد باشر الجهمية الذين دعوه إلى خلق القرآن، ونفي الصفات وامتحنوه وسائر علماء وقته، وفتنوا المؤمنين والمؤمنات الذين لم يوافقوهم على التجهم بالضرب والحبس والقتل والعزل عن الولايات وقطع الأرزاق ورد الشهادة وترك تخليصهم من أيدي العدو، بحيث كان كثير من أولي الأمر إذا ذاك من الجهمية من الولاة والقضاة وغيرهم يكفرون كل مَنْ لم يكن جهمياً موافقاً لهم على نفي الصفات مثل القول بخلق القرآن

ويحكمون فيه بحكمهم في الكافر. . .).

إلى أن قال: (ومعلوم أن هذا من أغلظ التجهم، فإن الدعاء إلى المقالة أعظم من قولها، وإثابة قائلها وعقوبة تاركها أعظم من مجرد الدعاء إليها، والعقوبة بالقتل لقائلها أعظم من العقوبة بالضرب.

ثم إن الإمام أحمد دعا للخليفة وغيره ممن ضربه وحبسه واستغفر لهم وحللهم مما فعلوه به من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر، ولو كانوا مرتدين عن الإسلام لم يجز الاستغفار لهم، فإن الاستغفار للكفار لا يجوز بالكتاب والسنة والإجماع. وهذه الأقوال والأعمال منه ومن غيره من الأئمة صريحة في أنهم لم يكفروا المعينين من الجهمية الذين كانوا يقولون: القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى في الآخرة.

فأما أن يذكر عنه في المسألة روايتان ففيه نظر، أو يحمل الأمر على التفصيل فيقال: من كفره بعينه فلقيام الدليل على أنه وجدت فيه شروط التكفير وانتفت موانعه، ومن لم يكفره بعينه فلانتفاء ذلك في حقه. هذا مع إطلاق قوله بالتكفير على سبيل العموم)[1].

ويقول في موضع آخر عن نفس المسألة: (فالإمام أحمد ـ رضي الله تعالى عنه ـ ترحم عليهم واستغفر لهم لعلمه بأنه لم يتبين لهم أنهم مكذبون للرسول ولا جاحدون لما جاء به، ولكن تأولوا فأخطأوا وقلدوا من قال ذلك لهم).[2]

فهذا الإمام أحمد (رحمه الله) لم يكفر من أطلق القول بتكفيرهم على العموم مع أنه قد بلغ حجة الله في ذلك وجادلهم وعرفوا ما عنده مما يبين حكم الله فيما يقولونه من الكفر. وكان هو في وقته عَلَمُ الأمة، وإمام أهل السنة، فلم يكن المانع من تكفيرهم إلّا ما عرفه الإمام أحمد من حالهم، وأنهم لم يقصدوا التكذيب بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وإنما ظنوا أن قولهم هو الحق لما عرض لهم من الشبه في ذلك، فعذرهم ولم يكفرهم بأعيانهم مع قيامه بحجة الله وبيان أن قولهم كفر.

ولهذا لم يكفر الإمام ابن تيمية الذين جادلوه من الجهمية في عصره مع أن قولهم كفر.

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ابن تيمية (١٢/٤٨٧-٤٨٩) نقول متفرقة.

(٢) المسائل الماردينية المطبوع تحت عنوان: (فقه الكتاب والسنة ورفع الحرج عن الأمة) لشيخ الإسلام ابن تيمية، (ص١٢٦).

ويحكي ذلك عن نفسه فيقول: (كنت أقول للجهمية من الحلولية[1]، والنفاة الذين نفوا أن الله فوق العرش لما وقعت محنتهم: **أنا لو وافقتكم كنت كافراً لأني أعلم أن قولكم كفر. وأنتم عندي لا تكفرون لأنكم جهال.** وكان هذا خطاباً لعلمائهم وقضاتهم وشيوخهم وأمرائهم. **وأصل جهلهم شبهات عقلية** حصلت لرؤوسهم في قصور من معرفة المنقول الصحيح والمعقول الصريح الموافق له)[2].

وما وصف به الإمام ابن تيمية هؤلاء من الجهل إنما هو ما حصل لهم من الشبهات التي اقتضت ما قالوه من الكفر، لا أنهم جهال لم تبلغهم الحجة. كيف وقد جادلهم في ذلك وبين حكم الله فيما قالوه وبين لهم أن قولهم كفر.

وعلى هذا فقيام الحجة لا يكفي فيه مجرد بلوغها، بل لا بد مع ذلك من فهم تلك الحجة، وألا تعرض للمعين شبهة معتبرة تمنعه من اعتقاد ما هو مقتضي تلك الحجة، وإلاّ كان معذوراً إذا تأولها، لا فرق في ذلك بين الشبهة في المقالات الخفية وغيرها، ولا الشبهة عند من نشأ ببادية أو كان حديث عهد بإسلام أو لم يكن كذلك.

وذلك أن كون المقالة خفية من الأمور النسبية التي تختلف بحسب أحوال الناس، فلا بد من اعتبار تلك الأحوال، والتبيين والتثبت من تحقق شروط التكفير وانتفاء موانعه قبل تكفير المعيّن.

وهذا الذي تقرر هو منهج أهل السنة الذين هم أعلم الناس بالحق وأرحمهم بالخلق، وأما غيرهم من الفرق ففقد أسرفوا في تكفيـر مخالفيهم بناء على ما قرروه من أن ما هم عليه أصول لا يعذر أحد بمخالفتها لشبهة أو لغير شبهة. وقد تهافتوا في ذلك من غير ضابط حتى كفروا مخالفيهم بالجزئيات الخفية فضلاً عن الظاهرة، وبالإلزامات فضلاً عن الالتزامات، بل أكثر ما يكفرون به ليس كفراً في الأصل وحكم الشرع.

وعدم الجزم بتكفير من تأول لشبهة ولو كان تأوله كفراً مبني على أصل وهو أن من تحقق منه ذلك قد ثبت له وصف الإسلام بيقين، والحكم عليه بالكفر مع ظهور ما يدل على أن

---

(١) ليس المقصود بالحلولية هنا أهل الحلول والاتحاد وإنما المقصود الجهمية الذين ينفون أسماء الله وصفاته وكونه على العرش استوى.

(٢) الرد على البكري، لابن تيمية، (ص٢٥٩).

قصده ليس تكذيب الرسول ﷺ ولا مضادة الشريعة مجازفة وتهور من غير بينة ولا برهان. وأحكامنا مبنية على الظاهر وظاهر من كان كذلك لا قطع فيه بالكفر.

* * *

الفرق بين الحكم على الباطن والحكم على الظاهر:

ليس معنى إعذار المتأول بالشبهة الممكنة في الظاهر أن يكون معذوراً ولا بد فيما بينه وبين الله؛ بل قد يكون مكذباً للرسول ﷺ وإنما يتستر بالتأول ويعتذر بالشبهة في الظاهر. وقد يكون مبتدعاً ضالاً غير كافر في الباطن مع ما قد يقع فيه من الخطأ الفاحش. لكن العلم بكل ذلك غير ممكن في الظاهر. وليس هؤلاء الذين يتسترون بالتأول ويظهرون أن عندهم شبه أسوأ حالاً من المنافقين الذين كان الرسول ﷺ يعرفهم بأعيانهم ويعلم أنهم كفار في الباطن. لكنه مع ذلك لم يحكم بكفرهم لعدم ما يقطع بذلك في الظاهر. والمتأول الكافر لا يكون إلّا منافقاً، والمنافق يحكم له بالإسلام في الظاهر ما لم يظهر منه ما يوجب تكفيره كأن يتأول، ويعتذر بشبهة لا يمكن بحال إلّا أن يكون فيها كاذباً، وللرسول ﷺ مكذّباً.

وأمّا المبتدع الضال الذي لم يكفر بتأوله فإنه لا يمكن التفريق بينه وبين المجتهد المخطىء في أحكام الظاهر لأن كلّاً منهما يدعي الشبهة في تأوله. وكون ذلك عن خطأ أو عن اتباع للهوى أمر باطن.

يقول الإمام الشاطبي عن اتباع الهوى: (إلّا أن هذه الخاصية راجعة في المعرفة بها إلى كل أحد في خاصية نفسه، لأن اتباع الهوى أمر باطن فلا يعرفه غير صاحبه إذا لم يغالط نفسه إلّا أن يكون عليها دليل خارجي)[1].

لكن المفترض في المجتهد المخطىء أن يرجع إلى الحق إذا ظهر له لأنه هو مطلوبه. ولهذا حذر الأئمة المجتهدون من اتباعهم إذا ظهر الحق بخلاف أقوالهم[2].

فكان الإمام أحمد (رحمه الله) يقول: (من رد حديث رسول الله ﷺ فهو على شفا هلكة). وكان الإمام أبو حنيفة (رحمه الله) يقول: (إذا قلت قولاً يخالف كتاب الله تعالى

---

(١) الاعتصام للشاطبي، (٢/٢٢٥).

(٢) راجع أقوال الأئمة في ذلك ومنها الوارد هنا في أعلام الموقعين، لابن القيم (٢/٢٧٩-٢٩٤). ومقدمة: صفة صلاة النبي ﷺ، للشيخ الألباني، وغيرها.

وخبر الرسول ﷺ فاتركوا قولي). وكان الإمام مالك (رحمه الله) يقول: (إنما أنا بشر أخطىء وأصيب، فانظروا قولي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه). وكان الإمام الشافعي (رحمه الله) يقول: (كل مسألة صح فيها الخبر عن رسول الله ﷺ عند أهل النقل بخلاف ما قلت، فأنا راجع عنها في حياتي وبعد موتي).

وكلامهم في ذلك كثير رحمهم الله ورضي عنهم، مما يدل على أن غايتهم معرفة الحق ودلالة الناس عليه، وأنهم إن أخطأوا فعن غير قصد ولا تعمد لذلك وحاشاهم.

وأما صاحب الهوى فإنه الذي تظهر له الحجة فيتعامى عنها ويتشبث ببدعته، ويتأول لها، ويؤول النصوص المعارضة لها، لكن لا إلى درجة التكذيب والرد، بل هو مستمسك بأصل الدين وله مع ذلك حظوظ نفس وشهوات خفية، وهو مع ذلك يظن أنه يمكن الجمع بين بقائه على أصل الدين وبين ما يدعيه من شبهة. وهو في حقيقته لا ينظر إلى أدلة الشريعة إلّا من خلال شبهته. ويتطلب التأييد من الأدلة الشرعية لها، لا أنه ينظر إلى نصوص الشريعة على جهة المذعن المستسلم تمام الإذعان والتسليم. والمبتدعة يحرصون على أن يكون على بدعتهم دليل شرعي يوافق هواهم فلجأوا إلى المتشابه وأولوه بما يوافق بدعتهم، واتخذوا ذلك حجة في أنهم إنما يأخذون بالدليل مع أن الأصل المقدم عندهم هو الهوى وليس الدليل الشرعي. ولذا أطلق السلف على المبتدعة وصف أهل الأهواء للتلازم بين هذين الأمرين وهذا من دقيق فهمهم.

يقول الإمام الشاطبي (رحمه الله): (سمي أهل البدع أهل الأهواء لأنهم اتبعوا أهواءهم فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها والتعويل عليها حتى يصدروا عنها، بل قدموا أهواءهم واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظوراً فيها من وراء ذلك)[1].

فالمبتدعة أهل الأهواء لم يخلصوا في طلب الدليل الشرعي واتباعه، فلم يستحقوا أن يكونوا من أهل الاتباع المحض الذين هم أهل السنة الذين أصل اعتمادهم على الكتاب والسنة على حسب ما كان عليه الرسول ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم، ولكنهم ـ أي المبتدعة ـ ليسوا كفاراً مطلقاً لأنهم لم يتمسكوا بالهوى ويتبعوه على جهة ترك الشريعة وتكذيب الرسول ﷺ بل بقي معهم أصل التصديق والالتزام.

يقول الإمام الشاطبي (رحمه الله): (إنّا وإن قلنا إنهم متبعون الهوى ولما تشابه من

---

(١) الاعتصام، للشاطبي (٢/١٧٦).

الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فإنهم ليسوا بمتبعين للهوى بإطلاق، ولا متبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه، ولو فرضنا أنهم كذلك لكانوا كفاراً، إذ لا يتأتى ذلك من أحد في الشريعة إلاّ مع رد محكماتها عناداً وهو كفر. وأما من صدق الشريعة ومن جاء بها وبلغ فيها مبلغاً يظن به أنه متبع للدليل بمثله لا يقال إنه صاحب هوى بإطلاق، بل هو متبع للشرع في نظره، لكن يمازجه الهوى في مطالبه من جهة إدخال الشبه في المحكمات بسبب اعتبار المتشابهات، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلاّ ما دل عليه الدليل على الجملة)[1].

لكن يقال هنا: كل ما سبق من الكلام عن المبتدع الذي لم يكفر ببدعته كان في الحكم على الحقيقة، فهل يمكن الحكم على معين أنه مبتدع أم أن ذلك من أحكام الباطن فقط؟

والجواب:

أنه قد تقدم ألا فرق بين المجتهد المخطىء والمبتدع في حكم الظاهر من حيث العموم، لأن كلًّا منهما يدعي شبهة في تأوله والتفريق بينهما وأن هذا متأول مجتهد مخطىء، وهذا متأول مبتدع غير ممكن ابتداء.

ولكنه قد تظهر علامات ودلالات يترجح معها الاعتقاد في المعين وأنه مبتدع أو غير مبتدع. وذلك أن الأصل في المجتهد المخطىء الرجوع إلى حكم الشرع وما دل عليه الدليل إذا تبين ذلك له، لأنه ليس له غاية ولا غرض إلاّ طلب الحق، وقد حصل له ذلك بمعرفته.

وأما المبتدع فإنه وإن ظهر له الحق لا ينفك متشبثاً بتأويله لما له من الغرض فيه واتباعاً لهواه في ذلك.

فمن عرفنا من حاله أنه قد علم الحق وتبينه ثم لم يرجع إليه جاز لنا أن نعامله معاملة المبتدع من الهجر وما إليه لما ظهر لنا من حاله.

ثم إنه إن كان حاله كذلك ولم يكن داعياً لبدعته فالأوفق ألا يصرح بالحكم عليه بالبدعة لما يترتب على ذلك من التباغض بين المسلمين وانتشار الفتن فيهم، بل يعمم النهي عما

---

(١) الاعتصام، للشاطبي (٢/١٨٦).

قد يقع فيه بعض الناس من ابتداع إذا لم يدعوا إليه دون أن يذكروا بأشخاصهم. وقد كان الرسول ﷺ ينهى على العموم دون تخصيص مراعاة لهذا المطلب فيقول: «ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا...».

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله في هذه الحالة: (لا ينبغي أن يذكروا[1] لأن يعينوا وإن وجدوا، لأن ذلك أول مثير للشر وإلقاء العداوة والبغضاء. ومن حصل باليد منهم أحد ذاكره برفق، ولم يُره أنه خارج من السنة، بل يريه أنه مخالف للدليل الشرعي، وأن الصواب الموافق للسنة كذا وكذا. فإن فعل من غير تعصب ولا إظهار غلبة فهو الحج[2] وبهذه الطريقة دُعي الخلق أولاً إلى الله تعالى حتى عاندوا وأشاعوا الخلاف وأظهروا الفرقة قوبلوا بحسب ذلك.

قال الغزالي في بعض كتبه: أكثر الجهالات إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهل[3] أهل الحق. أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلال، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء، فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها.

هذا ما قال: وهو الحق الذي تشهد به العوائد الجارية، فالواجب تسكين الثائرة ما قدر على ذلك)[4].

لكن المبتدع قد يظهر بدعته ويدعو إليها وينشرها بين الناس. ومثل هذا يرد عليه ويحكم ببدعته في الظاهر ولا كرامة، لأنه قد اختار ذلك بنفسه. وليس الداعية كالساكت.

يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله في ذلك: (فرق جمهور الأئمة بين الداعية وغير الداعية، فإن الداعية إذا أظهر المنكر استحق الإنكار عليه بخلاف الساكت، فإنه بمنزلة من أسربالذنب فهذا لا ينكر عليه في الظاهر، فإن الخطيئة إذا خفيت لم تضر إلّا صاحبها، ولكن إذا أعلنت فلم تنكر ضرت العامة)[5].

---

(١) أي المبتدعة، ولأن بمعنى لأجل.

(٢) في الهامش قال المعلق على الكتاب محمد رشيد رضا رحمه الله: مصدر حجه: أي غلبه بالحجة.

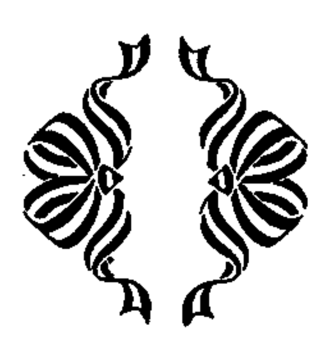
(٣) هكذا بالأصل وكأن الصحيح: جهال.

(٤) الاعتصام، للإمام الشاطبي (٢ / ٢٣٠).

(٥) المسائل الماردينية المطبوعة بعنوان (فقه الكتاب والسنة ورفع الحرج عن الأمة)، لشيخ الإسلام ابن =

ولا يعتذر في مثل هؤلاء بأن التصريح بحكمهم فيه تفريق لكلمة المسلمين كما في الأول، وإن فرض ذلك فنشره للبدعة أضر.

يقول الإمام الشاطبي في الدعاة إلى بدعتهم: (... فمثل هؤلاء لا بد من ذكرهم والتشريد بهم لأن ما يعود على المسلمين من ضررهم إذا تركوا أعظم من الضرر الحاصل بذكرهم والتنفير عنهم إذا كان سبب ترك التعيين الخوف من التفرق والعداوة، ولا شك أن التفرق بين المسلمين وبين الداعين للبدعة وحدهم إذا أقيم عليهم أسهل من التفرق بين المسلمين وبين الداعين ومن شايعهم واتبعهم. وإذا تعارض الضرران فالمرتكب أخفهما وأسهلهما وبعض الشر أهون من جميعه)[1].



= تيمية، (ص١١٨).

(٤) الاعتصام، للإمام الشاطبي (٢/ ٢٢٩).

الضابط في معرفة الفرق والحكم فيها

ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال: «... ستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ واحدة»[1].

- فما المراد بهذه الفرق؟

- وهل يمكن تعيينها؟ وإذا لم يمكن فما الضابط في معرفتها؟

فأما المراد بالفرق في هذا الحديث فهي الفرق الضالة المبتدعة التي لم تصل بها بدعتها إلى الكفر، بل هي فرق من الأمة، لكنها متوعدة بالنار لا على جهة التكفير ولا التخليد، بل وعيد كسائر ما يرد من نصوص الوعيد.

ومما يدل على أن المراد بهذا الحديث الفرق المبتدعة الضالة وليست الكافرة نفس الحديث، فقد ذكر فيه أن اليهود افترقوا على إحدى وسبعين فرقة، ولم يخرجهم ذلك عن كونهم يهودا. وأن النصارى افترقوا على ثنتين وسبعين فرقة ولم يخرجهم ذلك عن كونهم نصارى. فكذلك الفرق في هذه الأمة لا تخرجهم فرقتهم عن أن يكونوا من الأمة وأهل القبلة وإن كانوا من أهل التفرق والبدعة.

يقول الإمام الخطابي (رحمه الله): (قوله: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة» فيه دلالة على أن هذه الفرق كلها غير خارجة من الدين، إذ قد جعلهم النبي ﷺ من أمته)[2].

ثم إن مفهوم المخالفة في الحديث يدل على أن المراد بالفرق فيه الفرق المبتدعة غير الكافرة، وذلك أن الرسول ﷺ لما سئل عن الفرقة الناجية، لم يذكر وصفاً جامعاً يشمل أهل الإسلام الذي يدخل فيه أهل السنة والمبتدعة الضُّلَّال، وإنما ذكر فيه أهل السنة ـ كما

(1) أخرجه أبو داود، كتاب السنة (٤٥٩٧). والترمذي، كتاب الإيمان (٢٦٤٢)، وقال حسن صحيح. وأحمد في المسند (٢/٣٣٢). وابن ماجه (٣٩٩٣). والحاكم (١/١٢٨) وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي. وابن حبان (١٨٣٤). وانظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للشيخ الألباني رقم (٢٠٣-٢٠٤).

(2) مختصر سنن أبي داود للمنذري بشرح الخطابي وتعليق ابن القيم (٤/٧).

سيأتي تفصيل ذلك ـ فيقابل هذا الوصف من كان تفرقهم بسبب البدعة غير المكفرة.

ولهذا لما سئل عبدالله بن المبارك (رحمه الله) عن الجهمية وكيف لم يعدهم من أصول الفرق؟ فأجاب: بأنهم ليسوا من أمة محمد ﷺ. فدل على أن المراد عنده بالفرق في الحديث التي لم تكفر ببدعتها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله): (وهذا الذي قاله اتبعه عليه طائفة من العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم، قالوا: إن الجهمية كفار فلا يدخلون في الاثنتين والسبعين فرقة، كما لا يدخل فيهم المنافقون الذي يبطنون الكفر ويظهرون الإسلام، وهم الزنادقة. وقال آخرون من أصحاب أحمد وغيرهم: بل الجهمية داخلون في الاثنتين والسبعين فرقة.

إلى أن قال:

(وهذا يبنى على أصل آخر، وهو تكفير أهل البدع. فمن أخرج الجهمية منهم لم يكفرهم، فإنه لا يكفر سائر أهل البدع، بل يجعلهم من أهل الوعيد بمنزلة الفساق والعصاة، ويجعل قوله: «هم في النار» مثل ما جاء في سائر الذنوب. مثل أكل مال اليتيم وغيره، كما قال تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً﴾ [النساء: ١٠].

ومن أدخلهم فيهم فهم على قولين:

منهم من يكفرهم كلهم، وهذا إنما قاله بعض المتأخرين المنتسبين إلى الأئمة أو المتكلمين. وأما السلف والأئمة فلم يتنازعوا في عدم تكفير المرجئة والشيعة المفضلة ونحو ذلك. ولم تختلف نصوص أحمد في أنه لا يكفر هؤلاء، وإن كان من أصحابه من حكى في تكفير جميع أهل البدع من هؤلاء وغيرهم خلافاً عنه أو في مذهبه، حتى أطلق بعضهم تخليد هؤلاء وغيرهم. وهذا غلط على مذهبه وعلى الشريعة.

ومنهم من لم يكفر أحداً من هؤلاء إلحاقاً لأهل البدع بأهل المعاصي. قالوا: فكما أن من أصول أهل السنة والجماعة أنهم لا يكفرون أحداً بذنب، فكذلك لا يكفرون أحداً ببدعة)[1].

بل ذكر رحمه الله أن عدم تكفير هذه الفرق هو ما كان عليه الصحابة وما أجمع عليه

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ابن تيمية (٣/ ٣٥٠ـ٣٥٢).

الأئمة الأربعة وغير الأربعة.

قال رحمه الله: (ومن قال: إن الثنتين وسبعين فرقة كل واحدة منهم تكفر كفراً ينقل عن الملة فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، بل وإجماع الأئمة الأربعة وغير الأربعة، فليس فيهم من كفر كل واحدة من الثنتين وسبعين فرقة، وإنما يكفر بعضهم بعضاً من تلك الفرق ببعض المقالات)[1].

ويقول الإمام الشاطبي (رحمه الله): (وقد اختلفت الأمة في تكفير هؤلاء أصحاب البدع العظمى، ولكن الذي يقوى في النظر، وبحسب الأثر عدم القطع بتكفيرهم. والدليل عليه عمل السلف الصالح فيهم. ألا ترى إلى ما صنع علي (رضي الله عنه) في الخوارج؟ وكونه عاملهم في قتالهم معاملة أهل الإسلام على مقتضى قوله تعالى: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما... الآية**﴾ [الحجرات: ٩] فإنه لما اجتمعت الحرورية وفارقت الجماعة لم يهيجهم علي ولا قاتلهم، ولو كانوا بخروجهم مرتدين لم يتركهم لقوله عليه الصلاة والسلام: «من بدل دينه فاقتلوه»، ولأن أبا بكر (رضي الله عنه) خرج لقتال أهل الردة ولم يتركهم، فدل ذلك على اختلاف ما بين المسألتين)[2].

* * *

وإذا كان المراد بهذه الفرق في الحديث، الفرق المبتدعة التي لم تخرجها بدعتها إلى الكفر، بل هي فرق مبتدعة لكنها من أهل القبلة، فهل يمكن تحديدها على التفصيل؟

والجواب:

أن ذلك مما لا يمكن لأنه لم يرد دليل بذلك، والاستقراء التام غير ممكن لبقاء الزمن وقيام التكليف وكون الشبهات لا حصر لها.

وأما ما ورد عن بعض السلف كعبدالله بن المبارك ويوسف بن أسباط من الكلام في ذلك فقد يكون المراد به ذكر أصول الفرق في وقتهم.

وقد روى ابن أبي عاصم قال: سمعت المسيب بن وضاح سنة تسع وعشرين ومائتين يقول: (أتيت يوسف بن أسباط فقلت: يا أبا محمد إنك بقية ممن مضى من العلماء وأنت

---

(١) كتاب الإيمان، لابن تيمية، (ص٢٠٦).

(٢) الاعتصام، للشاطبي (٢/١٨٥-١٨٦).

حجة على من لقيت، وأنت إمام سنة، ولم آتك أسمع منك الأحاديث، ولكن أتيتك أسألك عن تفسيرها، وقد جاء هذا الحديث. وذكر حديث الافتراق ثم قال: فما هذه الفرق حتى نجتنبهم؟ فقال: أصلها أربعة: القدرية والمرجئة والشيعة والخوارج، فثماني عشرة منها في الشيعة)[1].

وإذا أريد بذلك أن هذه الفرق الأربع هي أصول الفرق على فهذا أيضاً مما لا دليل عليه ولا يمكن القطع به من جهة العقل.

لكن القول بعدم إمكان التعيين على التفصيل أو عدم إمكان أن تكون الفرق الأربع المذكورة هي أصل كل الفرق على الإطلاق، لا يعني عدم الحكم على طائفة وفرقة بعينها بأنها من الفرق الضالة المبتدعة.

بل كل طائفة اجتمعت على أصل بدعي، ووالت عليه، وعادت عليه، وفارقت أهل السنة والجماعة، فهي ممن يدخل في عموم وصف الافتراق والضلالة واستحقاق الوعيد بالنار.

وإذا كان العلم بالفرق الضالة لا يمكن على التعيين ولا يكون إلّا بالنظر إلى مخالفتها للفرقة الناجية أهل السنة والجماعة فما حقيقة هذا الوصف، فإن كلّاً يدعيه؟

وهنا يقال: إنه قد ثبت في بعض روايات الحديث تحديد وصف الفرقة الناجية، فقد ورد في بعض الروايات قول الرسول ﷺ أنها «من كان على ما أنا عليه وأصحابي»[1]، وورد في روايات أخرى أنها (الجماعة).[2] وهذان الوصفان معناهما واحد.

فأما الوصف الأول فمعناه ظاهر وهو أن شرط النجاة موافقة ما كان عليه الرسول ﷺ وصحابته بحيث يكون المتبوع هو الرسول ﷺ والسلف المقتدى بهم هم الصحابة، فلا يعترض على ذلك بقول إمام أو طائفة أو مقالات حادثة تُجعل أصلاً يكون عليها الولاء والبراء.

وإنما لزم اتباع الصحابة لتحقيق وصف النجاة لأنهم قد حققوا الاتباع للرسول ﷺ ولم يكن فيهم اختلاف أو افتراق مذموم، وإن اختلفوا فإنما يكون ذلك عن اجتهاد لا يوجب فرقة بينهم لأن منهجهم واحد.

---

(١) السنة، لابن أبي عاصم (٢/٤٦٣).

(١ ـ ٢) سبق تخريج الحديث قريباً.

ثم إنه قد حصل التفرق والابتداع والإحداث في الدين بعدهم فمن كان على الحق فلا بد أن يكون على ما كان عليه الصحابة. وأما أهل التفرق والاختلاف والبدعة فلا بد أن يتركوا بعض ما كان عليه الصحابة إلى غيره.

فإذا كان وصف النجاة ثابتاً للصحابة من جهة عدم افتراقهم في الدين، وكان الافتراق حادثاً بعدهم، وكان في الأمة بعدهم الفرقة الناجية والفرق الهالكة فإنه ليس لفرقةٍ أن تدعي لنفسها وصف النجاة إلّا إذا وافقت ما كان عليه الصحابة، وأمّا إذا خالفته فلا تصح لها تلك الدعوى وهو مقياس ظاهر منضبط.

وأما عن الوصف الثاني للفرقة الناجية وأنها (الجماعة) فهو بمعنى الوصف الأول، وذلك أن وصف الجماعة باستقراء النصوص في ذلك لم يرد إلّا بأحد معنيين:

الأول: موافقة السنة الذي يقابله الابتداع وهو المراد في هذا الحديث.

الثاني: عدم الخروج على الإمام العادل، وهو المذكور في حديث حذيفة.

وقد ذكر الإمام الشاطبي ما ورد عن السلف والعلماء في معنى الجماعة فأجمل القول فيه وذكر ما يشمل المعنيين[1]، لكنه ذكر أربعة أقوال كلها تعود إلى المعنى الأول، وذكر معنى خامساً هو في حقيقته على المعنى الثاني، وليس له بوصف الجماعة في هذا الحديث متعلق[2].

---

(١) انظر الاعتصام، للشاطبي (٢/٢٥٨ـ٢٦٥).

(٢) قول الإمام ابن جرير في معنى الجماعة ورد في سياق شرحه لحديث حذيفة في الفتن الذي فيه الأمر بلزوم طاعة الإمام العادل بعدم الخروج عليه وقول الرسول ﷺ في ذلك: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم. قال: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلها... الحديث». رواه البخاري (٧٠٨٤). ومسلم (١٨٤٧).

وقد ذكر الإمام ابن جرير الصواب في معنى الجماعة في الحديث فقال: (والصواب أن المراد من الخبر لزوم الجماعة الذين في طاعة من اجتمعوا على تأميره فمن نكث بيعته خرج عن الجماعة).

فتح الباري (١٣/٣٧).

ومعلوم أن الخروج على الإمام العادل في أصله معصية ولا علاقة له بالبدعة إلّا إذا كان الخروج مؤسساً على بدعة. فمفهوم الجماعة في حديث الافتراق غير مفهومها في حديث الفتن. ولهذا سأل حذيفة الرسول ﷺ عن حالٍ لا يكون فيها للمسلمين جماعة ولا إمام وأقره الرسول ﷺ على ذلك، ومعلوم أن ذلك لا يكون بالنسبة للجماعة المقابلة للبدعة، بل هي مستمرة ولو لم يكن للمسلمين إمام، فافترق المفهومان.

فمن الأقوال في مفهوم الجماعة على المعنى الأول قول بعضهم: إنهم الصحابة على الخصوص، وليس المراد بهذا القول قطعاً أن الجماعة محصورة في الصحابة، وأنها لا تكون بعدهم، وإلاّ كانت جميع الفرق بعد الصحابة مبتدعة من أهل الوعيد، وهذا لا يستقيم بل لا بد من وجود الفرقة الناجية واستمرارها.

وإنما مراد من قال بهذا القول أن الجماعة المحضة من دون اختلاف كانت في عهد الصحابة، ثم حصل الاختلاف بعدهم، فالجماعة بعدهم هي المتمسكة بما كانوا عليه. وهذا القول في معنى الجماعة نسبه الإمام الشاطبي إلى عمر بن عبد العزيز، وبذكر قوله يتبين مراده فهو يقول: (سن رسول الله ﷺ وولاة الأمر من بعده سننا. الأخذ بها تصديق لكتاب الله واستكمال الطاعة وقوة على دين الله. ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها ولا النظر فيما خالفها. من اهتدى بها مهتد، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيرا)[1].

فهذا قوله ليس فيه حصر مفهوم الجماعة في الصحابة دون من بعدهم، بل مراده أنهم القدوة للجماعة بعدهم، وأن من خالفهم فهو مبتدع.

وهذا المفهوم للجماعة مطابق تمام المطابقة لقول الرسول ﷺ في وصف الفرقة الناجية «من كان على ما أنا عليه وأصحابي».

يقول الإمام الشاطبي: (فعلى هذا القول فلفظ الجماعة مطابق للرواية الأخرى في قوله عليه الصلاة والسلام «ما أنا عليه وأصحابي»، فكأنه راجع إلى ما قالوه وما سنوه وما اجتهدوا فيه حجة على الإطلاق. . . إلى أن قال: فإذا كل ما سنوه فهو سنة من غير نظر فيه بخلاف غيرهم، فإن فيه لأهل الاجتهاد مجالاً للنظر رداً وقبولاً. فأهل البدع إذاً غير داخلين في الجماعة قطعاً على هذا القول)[2].

ومما قيل في معنى الجماعة أيضاً أنهم جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر فواجب على غيرهم من الملل اتباعهم، وخصه بعضهم بجماعة العلماء، والمعنى واحد، فإن عامة المسلمين تبع لعلمائهم والإجماع إنما يكون من علمائهم.

---

(١) الاعتصام، للشاطبي (٢/٢٦٣).

(٢) المرجع السابق (٢/٢٦٣).

وهذان القولان يرجعان إلى أن الجماعة هي موافقة الإجماع. لكنه قد حصل التفرق والاختلاف بعد الصحابة، ولكل فرقة علماؤها. فإذا قلنا إن جميع العلماء لا بد من إجماعهم لتحقق الإجماع، فكيف يعتبر قول أهل التفرق والبدعة مع أنه مخالف للحق وبه افترقوا عن الفرقة الناجية، فكيف يكون قولهم شرطاً في وصف الجماعة مع أنهم قد افترقوا به عن وصف الجماعة التي هي الفرقة الناجية؟ وإذا كانت كل فرقة تدعي أنها هي الناجية، وأنها الجماعة، مع أنهم مجمعون على أن الصحابة كانوا هم الجماعة قبل الاختلاف، فليكن ما كان عليه الصحابة مقياساً في معرفة الفرقة الناجية ومن تستحق وصف الجماعة عند الادعاء.

وبهذا نعلم أن هذين القولين يرجعان إلى المعنى الأول في وصف الفرقة الناجية، وهو الاعتبار بما كان عليه الصحابة قبل الاختلاف، لأننا إذا اشترطنا مخالفة إجماع علماء الأمة بعد الصحابة ـ بما فيهم المبتدعة ـ كان المبتدع من الجماعة، وهو لم يكن مبتدعاً إلّا وهو خارج عن وصف الجماعة لمخالفته للإجماع الحق الذي كان عليه الصحابة، وهذا هو شعار جميع الفرق المبتدعة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (... وشعار هذه الفرق مفارقة الكتاب والسنة والإجماع. فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة)[1].

فالجماعة على هذا موافقة الحق وليس لفرقة أن تدعي الحق إلّا إذا وافقت الجماعة الأولى وهي جماعة الصحابة.

وبهذا فقد يكون المستحق للنجاة ووصف النجاة واحداً بين كثيرين مبتدعين، ولا يضره ذلك ما دام موافقاً للحق. ولهذا قال أبو شامة: (حيث جاء الأمر بلزوم الجماعة فالمراد لزوم الحق واتباعه، وإن كان المتمسك به قليلاً والمخالف له كثيراً، لأن الحق هو الذي كانت عليه الجماعة الأولى من عهد النبي ﷺ وأصحابه (رضي الله عنهم) ولا ننظر إلى كثرة أهل الباطل بعددهم)[2].

وأما ما ذكره الإمام الشاطبي (رحمه الله) في معنى الجماعة، وأنهم السواد الأعظم فليس ذلك حقيقة الجماعة، وإنما هو وصف من أوصافها من حيث العموم في الأمة، وإلّا

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ابن تيمية (٣/٣٦٤).
(٢) شرح العقيدة الطحاوية، (ص٢٤٥).

فقد يكثر المبتدعة في أمكنة معينة فلا تكون كثرتهم حجة على أن ما هم عليه هو الحق كما تبين من قول الإمام أبي شامة السابق.

وحقيقة هذا القول أن أهل السُّنَّة والجماعة والفرقة الناجية هم أغلبية الأُمة، وأما الفرقة المبتدعة فهم شواذ في الأُمة، ولا يبلغون بمجموعهم كلهم مبلغ الفرقة الناجية وحدها.

وذلك أن الأصل في كل مسلم أنه من الفرقة الناجية من أهل السنة والجماعة ما لم يحدث منه ابتداع يلتزم به يفارق به الجماعة ويكون داخلاً في المبتدعة أهل الوعيد.

ولما ظن بعض مَنْ تكلم في هذا الحديث أن الثنتين والسبعين فرقة الهالكة هم غالبية الأُمة وأن الفرقة الناجية قليلة في الأُمة من حيث النظر إلى نسبتها إلى الفرق الأخرى من جهة العدد ضعف الزيادة التي في الحديث وهي (كلها في النار إلاّ واحدة).

يقول الإمام ابن الوزير: (واطرح قول مَنْ كفرهم بغير دليل شرعي متواتر قطعي إن كنت ممن يسمع ويعي، وحقق النظر في شروط هذه الصورة تعلم أنها لا تكون إلاّ في المعلوم من الدين بالضرورة. وإياك والاغترار بـ «كلها في النار إلاّ واحدة» فإنها زيادة فاسدة غير صحيحة القاعدة، لا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة. وعن ابن حزم[1] أنها موضوعة غير موقوفة ولا مرفوعة. . .)[2].

والجواب عن ذلك:

١ـ أن كلام ابن الوزير يشعر أنه إنما ضعف زيادة (كلها في النار إلاّ واحدة) لما ظنه من أنه يلزم منه تكفير تلك الفرق. ولهذا قال: (واطرح قول مَنْ كفرهم بغير دليل شرعي. .) لكن هذا غير لازم، بل الحديث إنما هو في الفرق المبتدعة التي لم تخرجها بدعتها إلى الكفر كما تقدم بيان ذلك.

وهـذه الـزيادة إنما هي من نصوص الوعيد كما في الوعيد للقاتل والزاني وآكل مال اليتيم، فذاك وعيد فيما يتعلق بالبدعة، وهذا وعيد فيما يتعلق بالمعصية. ومنهج أهل السُّنَّة عدم التكفير بمطلق البدعة والمعصية.

ثم إن في منهج أهل السُّنَّة أن نصوص الوعيد هي في بيان حكم مَنْ فعل تلك الذنوب وأن هذا جزاؤه، أما إنه يلزم تحقق ذلك الوعيد في كل معين فهذا أمر آخر لا يلزم بمجرد

(١) ورد قول ابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/٢٤٧ـ٢٤٨).

(٢) العواصم والقواصم، لابن الوزير (١/١٨٦-١٨٧).

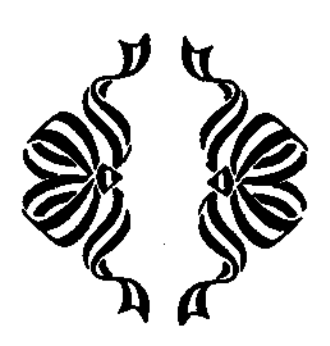
الوعيد العام. بل قد تقاتل الصحابة متأولين مجتهدين وليسوا بذلك الاقتتال من أهل الوعيد، وقد لعن الرسول ﷺ شارب الخمر، لكنه نهى عن لعن الصحابي الذي شربها مع أنه جلده الحد، لكنه بيَّن أنه يحب الله ورسوله.

فالحكم المطلق بالوعيد لا يلحق كل معيَّن إلاّ بعد ثبوت شروط وانتفاء موانع في حق المعين.

٢- إنه ليس كل مَنْ انتسب إلى فرقة من الفرق الهالكة أو نسب إليها يكون ذلك حقيقة في كل معين، بل قد يكون انتسابه إلى تلك الفرق عن جهل بأصولها ولو علمها لم يلتزم بها. وقد يكون عن شبهة يعذر المعيَّن بها بحيث لا يكون مبتدعاً صاحب هوى.

بل إن كثيرين من علماء الحديث وأهل السُنّة قد يُنسبون إلى بعض تلك الفرق الهالكة لموافقتهم لهم في بعض الجزئيات مع مخالفتهم لهم في الأصول ومنهج التلقي. وتكون تلك الموافقة إما عن غفلة منهم وحسن ظن عمّن تلقوا منهم ذلك، وإما عن اجتهاد خاطىء وافقوا فيه بعض ما عليه تلك الفرق.

ومن كل ما تقدم يعلم أن الوعيد بالنار للفرق الهالكة لا يلزم لحوقه بالمعين ولا بد، كما لا يقتضي التكفير والتخليد من باب أولى. وأن الحكم بذلك الوعيد متعلق بأمر باطن وهو أن يكون المعين مبتدعاً حقيقة ولا يلزم ذلك بمجرد الانتساب إلى الفرق الهالكة.



ضابط الإعذار بالشبهة

• ليس معنى الإعذار بالشبهة والتأول أن كل مَنْ ادعى ذلك فهو معذور مطلقاً.

بل الإعذار بالشبهة مقيد بألا يكون في أصل الدين الذي هو عبادة الله وحده والتحاكم إلى الشريعة وذلك هو مدلول الشهادتين.

كما أنه لا عذر بالشبهة فيما دون ذلك مما يتعلق بالالتزام التفصيلي مع عدم احتمال أن يكون مدعيها غير مكذب ولا مستحل على الحقيقة.

١ـ فأما عدم الإعذار بالشبهة فيما يتعلق بمدلول الشهادتين فلأن تحقيقهما لا يمكن مع الجهل بمدلولهما أو حصول الشبهة فيهما.

فمن سوغ لنفسه الشرك في عبادة الله، أو اتخذ من دون الله وسائط في الربوبية يسألهم ويتوكل عليهم كما يسأل الله ويتوكل عليه، أو اعتقد أن غير الشريعة من القوانين الجاهلية أكمل منها، أو سوغ لنفسه عدم التحاكم إلى الشريعة، أو ادعى أن التكاليف تسقط عنه، أو اتبع أو صدق مَنْ ادعى النبوة، أو كره شرع الله، وادعى في كل ذلك وأمثاله أنه متأول لم يقبل منه ذلك، ولم يُعذر بالشبهة فيه.

ولهذا أجمع علماء المسلمين على تكفير الباطنية من نصيرية ودروز وإسماعيلية ونحوهم، وأنهم لا يعذرون بالشبهة، لأن حقيقة مذاهبهم أنهم لا يعبدون الله ولا يلتزمون بشرائع الإسلام، بل يؤولونها بما لا يمكن بحال أن يكون له وجه. ولذلك أوّلوا شرائع الإسلام الظاهرة كالصلاة والزكاة والصوم والحج مما يعلم قطعاً أنه ليس لهم في ذلك شبهة.

ولذا فاليهود والنصارى أخف كفراً منهم. ولا يثبت لهم وصف الإسلام ولو أقروا بالشهادتين وادعوا الإسلام مع كل هذا، إلاّ مَنْ تحققت توبته منهم فعبد الله وحده والتزم بشريعته وترك ما هو عليه من الباطل والتأويل الفاسد.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) وقد سُئل عن بعض هذه الفرق الباطنية ما حكمهم؟ قال: (هؤلاء الدرزية والنصيرية كفّار باتفاق المسلمين، لا يحل أكل ذبائحهم ولا

نكاح نسائهم بل ولا يقرون بالجزية، فإنهم مرتدون عن دين الإسلام، ليسوا مسلمين ولا يهود ولا نصارى، لا يقرون بوجوب الصلوات الخمس ولا وجوب صوم رمضان ولا وجوب الحج، ولا تحريم ما حرَّم الله ورسوله من الميتة والخمر وغيرهما. وإن أظهروا الشهادتين مع هذه العقائد فهم كفّار باتفاق المسلمين.

فأما النصيرية فهم أتباع أبي شعيب محمد بن نصير، وكان من الغلاة الذين يقولون: إن علياً إلـه).

إلى أن قال:

(وأما الدرزية فأتباع هشتكين الدرزي، وكان من موالي الحاكم، أرسله إلى أهل وادي تيم الله بن ثعلبـة فدعاهم إلى إلاهية الحاكم، ويسمونه (الباري ـ العلام) ويحلفون به. وهم من الإسماعيلية القائلين بأن محمد بن إسماعيل نسخ شريعة محمد بن عبدالله، وهم أعظم كفراً من الغالية. يقولون بقدم العالم وإنكار المعاد، وإنكار واجبات الإسلام ومحرماته، وهم من القرامطة الباطنية الذين هم أكفر من اليهود والنصارى ومشركي العرب. وغايتهم أن يكـونوا فلاسفة على مذهب أرسطو وأمثاله، أو مجوساً. وقولهم مركب من قول الفلاسفة والمجوس، ويظهرون التشيع نفاقاً)[1].

ولهذا لما ظهر أولهم في عهد علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) وكانوا يقولون إنه إلـه ويسجدون له حرّقهم بالنار. لأنه قد توعدهم أن يقتلهم أخبث قتلة. ولم يخالفه الصحابة في ذلك، وإنما كان ابن عباس (رضي الله عنهما) يرى أن يقتلوا ولا يحرقوا، وقال: (لو كنت أنا لم أحرقهم لأن النبي ﷺ قال: لا تعذبوا بعذاب الله، ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه)[2].

* * *

٢ ـ وأما ما يكون المكلف معذوراً فيه بالجهل مما لا يعلم إلّا بالحجة الرسالية فهو معذور بالتأول فيه إذا أمكن أن يكون غير مكذب للرسول ﷺ ولا مستحل لفعله. وأما إذا لم يمكن ذلك فلا يعذر بشبهته.

ومعلوم أن الإمكان هنا لا ينضبط بحد محدود يستوي فيه جميع المعينين، وإنما هو

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٥/ ١٦١-١٦٢).

(٢) أخرجه البخاري في استتابة المرتدين (٦٩٢٢). وغيره.

أمر اعتباري نسبي إضافي.

فقد يعذر بعض الناس بشبهة دون أن يعذر بها غيرهم لاختلاف أحوال الناس وظهور آثار الرسالة أو خفائها وما يحيط بالمعين من ملابسات خاصة ونحو ذلك.

وفرق بين الكلام في هذه المسألة من حيث المعتبر في الإعذار من حيث الأصل وأنه يدخل في جميع ما لا يعلم إلّا بالحجة الرسالية مطلقاً، وبين الكلام فيها من حيث التطبيق على واقع معين.

وذلك أن الكلام في الإعذار من حيث الأصل فيه تحديد لمناط الحكم الشرعي، وأما تطبيق ذلك على معين فهو تحقيق لذلك المناط، وقد يقع الاختلاف في تحقيق المناط مع الاتفاق في أصل مناط الحكم.

فالأصل في الإعذار بالتأول من حيث مناط الحكم الشرعي أن كل ما لا يعلم إلّا بالحجة الرسالية، فالمكلف معذور بالتأول فيه. وأما تطبيق ذلك على المعين ومعرفة الحكم فيه فيتبع الاجتهاد في حال المعين، وهل تعتبر شبهته أو لا تعتبر.

ومعلوم أن التأول كلما كان في أمر ظاهر كان الإعذار أضيق، وكلما كان في أمر خفي كان الإعذار أوسع. ثم لا بد بعد ذلك من النظر في إمكان كون المعين متأولاً عن شبهة أو أن يكون تأوله مما لا تمكن فيه الشبهة بالنظر إلى القرائن والدلالات المحتفة. والأمر هنا اجتهادي لا يخرم الخلاف فيه ما تقرر من القاعدة في ذلك، وهي أن المعتبر في الإعذار إمكان الشبهة في التأول.

يقول الإمام ابن الوزير (رحمه الله) وهو يحاول أن يضع ضابطاً للمعتبر من التأول في الإعذار وغير المعتبر: (اعلم أن أصل الكفر هو التكذيب[1] المتعمد لشيء من كتب الله تعالى المعلومة أو لأحد من رسله عليهم السلام، أو لشيء مما جاؤوا به إذا كان المكذّب به معلوماً بالضرورة من الدين. ولا خلاف أن هذا القدر كفر ومن صدر عنه فهو كافر إذا كان مكلفاً غير مختل العقل ولا مكره. وكذلك لا خلاف في كفر من جحد ذلك المعلوم بالضرورة للجميع وتستر باسم التأويل فيما لا يمكن تأويله كالملاحدة في تأويل جميع الأسماء الحسنى بل جميع القرآن والمعاد الأخروي من البعث والقيامة والجنة والنار.

(١) كلام ابن الوزير هنا عن الكفر المتعلق بالتأويل لا مطلق الكفر. ولذا علقه بالتكذيب.

وإنما يقع الإشكال في تكفير من قام بأركان الإسلام الخمسة المنصوص على إسلام من قام بها إذا خالف المعلوم ضرورة للبعض أو للأكثر لا المعلوم له، وتأول. وعلمنا من قرائن أحواله أنه ما قصد التكذيب أو التبس ذلك علينا في حقه، وأظهر التدين والتصديق بجميع الأنبياء والكتب الربانية مع الخطأ الفاحش في الاعتقاد ومضادة الأدلة الجلية عقلاً وسمعاً، ولكن لم يبلغ مرتبة الزنادقة)[1].

وملخص ما يريد الإمام ابن الوزير (رحمه الله) أن يقوله هنا:

١ ـ أن التكفير في التأويل متعلق بالتكذيب، ولا يمكن الحكم في ذلك إلّا من جهة عدم احتمال غيره، ولذا حدّه بأنه في المعلوم ضرورة للجميع وما لا يمكن تأويله إلّا على جهة الرد والتكذيب.

٢ ـ أن القرائن الظاهرة معتبرة في تبيّن حال المعين وأنها كافية في الدلالة على احتمال عدم التكذيب الذي هو مناط التكفير في التأويل.

٣ ـ وندرك من كلامه أيضاً تحرّجه من جعل المعلوم من الدين بالضرورة مناطاً لعدم الإعذار بالشبهة مطلقاً، ولذا قيده مرة بقوله: المعلوم بالضرورة للجميع. وقيده مرة أخرى في جانب نفي التكفير بقوله: المعلوم بالضرورة للبعض أو للأكثر لا له.

فرجع الأمر إلى أن التكفير متعلق بأن يكون المعين قد تأول فيما نحكم بأنه معلوم له بالضرورة بحيث لا يكون له فيه شبهة، وهذا الحكم ليس مرتبطاً بالمخالفة لذاتها وكونها معلومة من الدين بالضرورة أم لا، وإنما هو مرتبط بحال المعين، وهل يمكن أن يحصل له فيما تأوله شبهة أم لا؟

وبهذا يُعلم أن مجرد إمكان عدم الشبهة الذي هو فرع الحكم بأنه في أمر معلوم بالضرورة من الدين لا يكفي لتكفير المعين إذا تأول بما يخالفه، لأنه قد لا يكون معلوماً عند كل معين، فالحكم بأن أمراً من الأمور معلوم ضرورة إنما هو من حيث العموم وقد يتخلف بالنسبة لبعض الأفراد.

وإنما المعتبر عدم إمكان الشبهة بحيث نحكم على المعين بعد تبين أمره، وننظر فيما تأوله وفي القرائن المحتفة بحاله.

---

(١) إيثار الحق على الخلق، لابن الوزير (ص٤١٥).

وذلك أن الإعذار بالشبهة تابع للإعذار بالجهل وحكمه حكمه. وقد تقدم أن مجرد إمكان العلم ليس كافياً في عدم الإعذار بالجهل وحكمه حكمه. وقد تقدم أن مجرد إمكان العلم ليس كافياً في عدم الإعذار بالجهل فيما لا يعلم إلاّ بالحجة الرسالية. بل لا بد من عدم إمكان أن يكون المعين جاهلاً لم تبلغه الحجة الرسالية.

ولهذا لما تزوج رجل امرأة أبيه أمر الرسول ﷺ بقتله كفراً ولم يعذر لا بالجهل ولا بالتأول والشبهة.

يقول البراء بن عازب (رضي الله عنه): (مر بي خالي أبو بردة بن نيار ومعه لواء، فقلت: أين تريد؟ فقال: بعثني رسول الله ﷺ إلى رجل تزوج امرأة أبيه أن آتيه برأسه)[1].

يقول الإمام الشوكاني (رحمه الله): (فيه دليل على أنه يجوز للإمام أن يأمر بقتل من خالف قطعياً من قطعيات الشريعة كهذه المسألة، فإن الله تعالى يقول: **﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء...﴾** [النساء: ٢٢].

ولكنه لا بد من حمل الحديث على أن ذلك الرجل الذي أمر ﷺ بقتله عالم بالتحريم وفعله مستحلاً وذلك من موجبات الكفر)[2].

وهكذا لم يكتف الإمام الشوكاني هنا بمجرد كون المخالفة في أمر قطعي حتى بين أنه لا بد أن يكون ذلك قد بلغه الحكم الشرعي بخصوص تلك المسألة حتى لا يعذر بالجهل ولا بالشبهة. فإذا فعل ما فعل فإنه يكون لعظم فعلته مستحلاً لفعله بذلك فيقتل مرتداً.

ولا يقال هنا إن قتل ذلك الرجل يمكن أن يكون مع الحكم بإسلامه، لأن القتل ليس حد الزاني، وإنما كان يجلد إذا لم يكن قد أحصن، أو يرجم إذا كان محصناً.

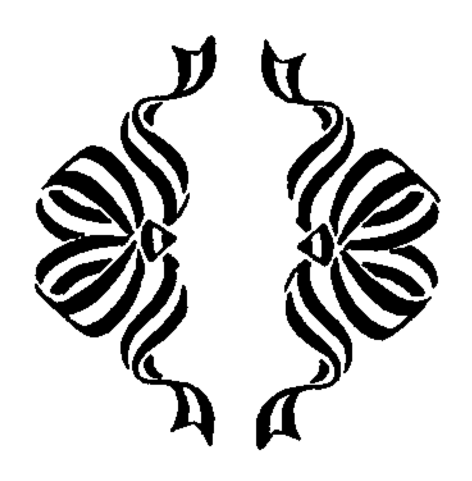
ولا يقال أيضاً إنه كان تعزيراً له مع احتمال أن يكون مسلماً، لأن التعزير بالقتل لا يكون إلاّ لمن لا يندفع شره إلاّ بالقتل. وهذا الرجل لم يكن منه فتنة كما تكون من الساعين في الأرض فساداً، أو الداعين إلى بدعة، وفعلتهم لا يندفع شرها إلاّ بموت أصحابها ونحو ذلك.

---

(١) أخرجه الترمذي، كتاب الأحكام (١٣٦٢) وحسنه. وأبو داود، كتاب الحدود (٤٤٥٦). والنسائي، كتاب النكاح (٣٣٣١). وابن ماجه، كتاب الحدود (٢٦٠٧). قال الإمام الشوكاني: وللحديث أسانيد كثيرة منها ما رجاله رجال الصحيح (نيل الأوطار) (٢٨٦/٧).

(٢) نيل الأوطار (٢٨٦/٧).

كما أن حال ذلك الرجل ليس كحال قدامة بن مظعون (رضي الله عنه) وأصحابه الذين استحلوا شرب الخمر، وذلك أنهم إنما فعلوا ذلك تأولاً لدليل ظنوه دالاً على ما اعتقدوه، فأمكن إعذارهم بالشبهة مع عظم مخالفتهم أيضاً.



الفصل الثالث

التقية والإكراه

التقية من الاتقاء، وهي: الاستخفاء بالإسلام لعذر يبيح ذلك، سواء كان ذلك بكتمان الدين وعدم إظهاره، أو بإظهار ما يخالف الإيمان من كفر أو معصية في الظاهر فقط.

وهذه حالة إستثنائية لا تباح إلا لموجب، إذ الأصل في المسلم أن يتطابق ظاهره وباطنه بحيث يكون ظاهره كباطنه، ولهذا كان التظاهر بكفر أو معصية من غير عذر نفاقاً وخداعاً لا يصح بحال في غير التقية إلا في حالٍ واحدة هي: أن يكون ذلك حيلة لمصلحة المسلمين في الحرب خاصةً دون غيرها لما صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الحرب خدعة»[1].

ومثال ذلك ما فعله نعيم بن مسعود رضي الله عنه حين أسلم أثناء حرب الأحزاب ولم يكن أحد يعلم بإسلامه. فجاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله. إني أسلمت فمرني بما شئت فقال رسول الله ﷺ: «إنما أنت رجل واحد فخذ عنا ما استطعت فإن الحرب خدعة». وذهب إلى كل من اليهود ومشركي قريش وأوهمهم بما فرق الله به بينهم وكان مع ذلك يتظاهر لكل منهم بالنصح وأنه لم يسلم فكتم إسلامه لأجل هذه المصلحة[2].

وأما الخدعة بإظهار الكفر فمثاله ما حصل من محمد بن مسلمة وصحبه حين قال الرسول ﷺ: (من لكعب بن الأشرف فإنه آذى الله ورسوله. فقام محمد بن مسلمة فقال: يا رسول الله أتحب أن أقتله؟ قال: نعم. قال: فأذن لي أن أقول شيئاً. قال: قل. فأتاه محمد بن مسلمة فقال: إن هذا الرجل قد سألنا صدقة وإنه قد عنّانا وإني قد أتيتك أستسلفك. قال: وأيضاً والله لتملنّه. قال: إنا قد اتبعناه فلا نحب أن ندعه حتى ننظر إلى أي شيء يصير شأنه... الحديث)[3].

---

(١) أخرجه البخاري/ كتاب الجهاد والسير/ (٣٠٣٠). ومسلم/ كتاب الجهاد/ (١٧٣٩). والترمذي/ كتاب الجهاد/ (١٦٧٥). وأبو داود/ كتاب الجهاد/ (٢٦٣٦).

(٢) انظر زاد المعاد ـ لابن القيم ـ (٢٧٣/٣).

(٣) انظر البخاري/ كتاب المغازي/ (٤٠٣٧).

فهذا محمد بن مسلمة (رضي الله عنه) يستأذن الرسول ﷺ أن يقول شيئاً، فيأذن له ﷺ، فيتظاهر أنه منافق، وأنه لم يسلم رغبة في الإسلام حتى يستدرج كعب بن الأشرف، وكان ذلك حين خرج له في الليل فقتله محمد بن مسلمة وأصحابه.

وهذا مما يدخل في عموم الإعذار بمثل هذا في الحرب، ولهذا بوّب الإمام البخاري (رحمه الله) لهذه القصة بقوله: (باب الكذب في الحرب). وبوب لها الإمام أبي داود بقوله: (باب: العدو يؤتى على غرة ويتشبه بهم).

ومن كل ما سبق يعلم: أن التقية إذا لم تكن لعذر تباح له، ولم تكن في حرب فإنها لا تكون إلّا نفاقاً. فإن كان التظاهر للكفار بما هو كفر كان كفراً ونفاقاً أكبر، وإن كان بمعصية لم يكن ذلك من النفاق المخرج من الملة.

بقي أن يعلم بعد ذلك أحكام التقية على التفصيل والفرق بين التقية بكتمان الدين، والتقية بإظهار الكفر ومناط الإعذار في ذلك.

* * *

أولاً ـ التقية بكتمان الدين:

الأصل في المسلم القيام بدينه وإظهاره وعدم الاختفاء به، وهذا واجب عليه. لكنه قد يعيش في مجتمع لا يستطيع فيه ذلك، وإلّا أوذي وفتن عن دينه، وهنا تجب عليه الهجرة إلى بلد يستطيع فيه إظهار دينه.

وهذا الوجوب هو مناط إيجاب الهجرة على من فتن في دينه ولم يستطع إظهاره. ولا علاقة لهذا بكون الدار دار كفر أو لا، فمتى تحقق الأمن للمسلم واستطاع إظهار دينه وموالاة المسلمين والبراءة من الكافرين لم تكن الهجرة واجبة عليه.

يقول الإمام الشافعي (رحمه الله): (دلت سنة رسول الله ﷺ على أن فرض الهجرة على من أطاقها، إنما هو على من فتن عن دينه بالبلد الذي يسلم بها، لأن رسول الله ﷺ أذن لقوم بمكة أن يقيموا بها بعد إسلامهم، العباس بن عبد المطلب وغيره إذ لم يخافوا الفتنة، وكان يأمر جيوشه أن يقولوا لمن أسلم: «إن هاجرتم فلكم ما للمهاجرين، وإن أقمتم فأنتم كأعراب، وليس يخيرهم إلّا فيما يحل لهم»)[1].

---

(١) الأم، للإمام الشافعي (٤/١٦٩-١٧٠).

لكن ليس كل أحد يفتن في دينه يستطيع الهجرة فما الحكم؟

إن الواجب على المسلم أن يظهر دينه بقدر استطاعته، فإن خاف الفتنة ولم يستطع الهجرة جاز له كتمان دينه وعدم إظهاره لئلا يفتن. لكن مع الاستمساك به في الخفاء وعدم مشايعة الكفار على كفرهم بل ولا على معاصيهم ابتداء من غير إكراه يبيح ذلك.

ومن هذا يعلم أن إنكار من كان حاله كذلك لا يمكن في الظاهر باليد ولا باللسان، فيكفيه حينئذٍ الإنكار بالقلب الذي هو كره الكفر وأهله وعدم الرضى عنهم وعن كفرهم لأنه لا يمكنه إلاّ ذلك. وهذا هو معنى قول الرسول ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[1].

وأما من استطاع إنكار المنكر في الظاهر فلم يفعل فإنه يأثم لتركه الواجب عليه في ذلك. لكنه لا يكفر بمجرد عدم إنكاره مع قدرته حتى يتحقق منه ما يستوجب الكفر في الظاهر من قول أو فعل.

وقد شذ عن هذه القاعدة من يرون أن الأصل في الناس اليوم هو الكفر. فلم يكفهم اشتراط التبين لإثبات وصف الإسلام ـ مع وجود ما يدل عليه من الإقرار أو ما يقوم مقامه ـ بدعوى أن الناس يجهلون مفهوم الشهادتين. حتى حكموا بأن عدم الاعتراض الظاهر على من يحكّمون غير الشريعة من القوانين الوضعية دليل كافٍ على الرضى في الباطن. وأنهم بذلك قد شايعوا حكامهم وتابعوهم على عدم تحكيم الشريعة. وأن ذلك هو الأصل فيهم حتى يظهر منهم ما يدل على خلافه بعد التبين. ونتيجة هذا القول أن من لم يتبين إسلامه ولم يهاجر في مثل هذه الظروف يكون كافراً لا ولاية بينه وبين المسلمين.

ويعتمدون في ذلك على ما يفهمونه من آيات الأنفال في نفي الولاية بين المسلمين المهاجرين وبين من أسلم بمكة ولم يهاجر.

والآيات هي قول الله تعالى: **﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض. والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيءٍ حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلاّ على قومٍ بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير﴾** [الأنفال: ٧٢].

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان (٤٩). والترمذي، كتاب الفتن (٢١٧٣). وأبو داود، كتاب الملاحم (٤٣٤٠). والنسائي، كتاب الإيمان (٥٠٠٨). وابن ماجه، كتاب الفتن (١٤٠١٣).

إلى قوله تعالى: ﴿والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقاً لهم مغفرةٌ ورزقٌ كريم﴾ [الأنفال: ٧٤].

والملاحظ أن الله قد ذكر مع المؤمنين من المهاجرين والأنصار طائفة ثالثة هم المؤمنون الذين لم يهاجروا.

وقد حكم الله تعالى أن لهذه الطائفة الثالثة حق النصرة في الدين إلاّ على قومٍ بينهم وبين المسلمين ميثاق. لكن مع ذلك فليس لهم ولاية حتى يهاجروا. ومعلوم علماً قطعياً أن الولاية المنفية عنهم ليست الولاية التي هي مقتضى الأخوة الإيمانية لتحقق وصف الإيمان لهم كما حكم الله به لهم.

وليست أيضاً ولاية النصرة مع أن الله قد أمر بنصرهم في الدين إذا لم يكن ثم ميثاق بين من استنصروا بالمسلمين عليهم وبين المسلمين.

فما هي الولاية المنفية عنهم في الآية إذن.

لقد حصل اللبس في فهم المقصود بفهم الولاية هنا قديماً كما وقع ذلك حديثاً، ونكتفي هنا ببيان الإمام أحمد (رحمه الله) لذلك حيث يقول: (وأما قوله: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾[التوبة: ٧١]. وقال في آية أخرى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾ [الأنفال: ٧٢]، وكان عند من لا يعرف معناه ينقض بعضه بعضاً.

أما قوله: ﴿الذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾ يعني من الميراث، وذلك أن الله حكم على المؤمنين لما هاجروا إلى المدينة أن لا يتوارثون إلاّ بالهجرة، فإن مات رجل بالمدينة مع النبي ﷺ وله أولياء بمكة لم يهاجروا كانوا لا يتوارثون. وكذا إن مات رجل بمكة وله ولي مهاجر مع النبي ﷺ كان لا يرثه المهاجر، فذلك قوله: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء﴾ من الميراث (حتى يهاجروا).

فلما كثر المهاجرون رد ذلك الميراث إلى الأولياء هاجروا أم لم يهاجروا، وذلك قوله: ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين﴾ [الأحزاب: ٦]. وأما قوله: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ يعني في الدين والمؤمن يتولى المؤمن في دينه. فهذا تفسير ما شكّت فيه الزنادقة)[1].

---

(١) الرد على الجهمية، ضمن عقائد السلف (ص٦٢).

وقد بين الأستاذ سيد قطب (رحمه الله) حكم هذه الطائفة الثالثة الذين آمنوا ولم يهاجروا وأنهم لا يكفرون بمجرد ذلك، فكان مما قاله: (ثم وجد أفراد آخرون دخلوا في هذا الدين عقيدة ولكنهم لم يلتحقوا بالمجتمع المسلم فعلاً... وجد هؤلاء الأفراد سواء في مكة أو في الأعراب حول المدينة يعتنقون العقيدة ولكنهم لا ينضمون فعلاً للمجتمع الذي يقوم على هذه العقيدة، ولا يدينـون فعلاً دينونة كاملة للقيادة القائمة عليها... إلى أن قال: فهؤلاء الأفراد ليسوا أعضاء في المجتمع المسلم، ومن ثم لا تكون بينهم وبينه ولاية. ولكن هناك رابطة العقيدة)[1].

ولأجل ما تقدم، فإن الصحابة قد اختلفوا في شأن من أسلم بمكة وبقي فيها ولم يهاجر مع قدرتهم على ذلك، ثم أُكرهوا على القتال مع الكفار يوم بدر.

فمن الصحابة من تأسف لقتلهم، ومنهم من رأى أنهم يقتلون لأجل تفريطهم في عدم الهجرة حتى أُكرهوا على القتال مع المشركين. ولو كانوا عندهم كفاراً لم يتأسفوا عليهم.

يقول الإمام محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله): (إن ناساً من المسلمين لم يهاجروا كراهة مفارقة الأهل والوطن والأقارب... فلما خرجت قريش إلى بدر خرجوا معهم كرهاً، فقتل بعضهم بالرمي، فلما علم الصحابة أن فلاناً قتل وفلاناً قتل تأسفوا على ذلك، وقالوا: قتلنا إخواننا. فأنزل الله تعالى فيهم: ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض... إلى قوله: وكان الله غفوراً رحيماً﴾ [النساء: ٩٧].

فليتأمل الناصح لنفسه هذه القصة، وما أنزل الله فيها من الآيات، فإن أولئك لو تكلموا بكلام الكفر، وفعلوا كفراً ظاهراً يرضون به قومهم لم يتأسف الصحابة على قتلهم، لأن الله بين لهم وهم بمكة لما عذبوا قوله تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلاّ من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ [النحل: ١٠٦].

فلو كانوا سمعوا عنهم كلاماً أو فعلاً يرضون به المشركين من غير إكراه ما كانوا يقولون: قتلنا إخواننا)[2].

* * *

---

(١) راجع في ظلال القرآن، سيد قطب، رحمه الله، (ص١٥٥٨-١٥٥٩).

(٢) مختصر سيرة الرسول ضمن المجموع، ص(٣٣، ٣٤).

ثانياً ـ التقية بإظهار الكفر:

لا يجوز بحال إظهار الكفر ابتداء من غير إكراه[1] بدعوى التقية، بل لا يجوز ذلك بما هو معصية.

ولهذا لما فعل حاطب بـن أبي بلتعة (رضي الله عنه) ما فعل من مكاتبة كفار قريش بخبر مسير الرسول ﷺ والمسلمين معه لفتح مكة لم يعذره الرسول ﷺ حتى أن بعض الصحابة كعمر (رضي الله عنه) قال: إنه قد نافق.

لكن الرسول ﷺ تبين حاله لاحتمال أن يكون فعله كفراً وردة عن الإسلام أو أن يكون معصية لا تخرجه من الملة.

فلما تبين للرسول ﷺ حاله وأنه إنما كاتب قريشاً مصانعة ومداهنة لهم وتقية لأجل حفظ ماله وأهله بمكة لا مظاهرة للمشركين ولا موالاة لهم على دينهم، لم يكفره وكانت تلك المعصية منه مغفورة بحسنته العظمى يوم بدر. فإذا كان هذا في معصية ولم يعذر حاطب (رضي الله عنه) بل كان آثماً بذلك فكيف بالكفر؟

فالتظاهر بكفر أو معصية من دون عذر يبيح ذلك يوجب المؤاخذة بحسب ما تحقق في الظاهر من كفر أو معصية.

وهذا الاشتراط في التقية هو حقيقة الفرق بين منهج أهل السنة في التقية ومنهج الشيعة في ذلك. فإن التقية عندهم هي الأصل، فتباح من دون إكراه موجب بل لمجرد احتمال الضرر ولو لم يتحقق فعلاً. وهذا في الحقيقة نفاق وليس من التقية في شيء.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان هذه المسألة: (التقاة ليست بأن أكذب وأقول بلساني ما ليس في قلبي، فإن هذا نفاق، ولكن أفعل ما أقدر عليه كما في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)[2].

فالمؤمن إذا كان بين الكفار والفجار لم يكن عليه أن يجاهدهم بيده مع عجزه، لكن إن أمكنه بلسانه وإلاّ فبقلبه. مع أنه لا يكذب ويقول بلسانه ما ليس في قلبه، إما أن يظهر دينه وإما أن يكتمه، وهو مع هذا لا يوافقهم على دينهم كله، بل غايته أن يكون كمؤمن آل

---

(١) سبق الكلام في استثناء الحرب فقط.

(٢) سبق تخريجه قريباً.

فرعون وامرأة فرعون. وهو لم يكن موافقاً لهم على جميع دينهم، ولا كان يكذب ولا يقول بلسانه ما ليس في قلبه، بل كان يكتم إيمانه، وكتمان الدين شيء وإظهار الدين الباطل شيء آخر، فهذا لم يبحه الله إلاّ لمن أكره بحيث أبيح له النطق بكلمة الكفر، والله تعالى قد فرق بين المنافق والمكره. والرافضة حالهم من جنس حال المنافقين، لا من جنس حال المكره الذي أكره على الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان)[1].

. ومن هنا نعلم الفرق بين المناط في الإعذار بكتمان الدين وأنه العجز عن إظهاره ولو لم يكن إكراه. وأما إظهار الكفر والمعصية فلا بد لإباحة التقية فيه من الإكراه.

وذلك لأن القيام بتحقيق المطلوب مشروط بالاستطاعة، وأما ترك المنهي فالأصل فيه الترك، وليس مما تشترط فيه الاستطاعة، وإنما يكون اشتراط الاستطاعة عند الإكراه على المخالفة بفعل المنهي عنه.

ولهذا قال الرسول ﷺ: «. . . إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[2]. فعمم الأمر بالامتناع عن كل منهي عنه، وقيد فعل المأمور بالاستطاعة.

وعلى هذا الأصل ـ أعني اشتراط الإكراه في التظاهر بالكفر ـ أدلة كثيرة، منها وهو أوضحها وأظهرها قول الله تعالى: ﴿**من كفر بالله من بعد إيمانه إلاّ من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضبٌ من الله ولهم عذابٌ عظيم. ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة، وأن الله لا يهدي القوم الكافرين**﴾ [النحل: ١٠٦-١٠٧].

فلم يعذر الله أحداً في الكفر الظاهر بغير الإكراه. فمن تظاهر بالكفر ولم يكن مكرهاً، فإنه لا يكون إلاّ كافراً لانشراح صدره بالكفر لتلازم الظاهر والباطن.

فلا عذر لأحد في ذلك بغير الإكراه مطلقاً سواء كان كفره محبة لوطنه أو لأهله وعشيرته أو توقعه أذى الكفار ونحو ذلك.

---

(١) منهاج السنة النبوية، شيخ الإسلام ابن تيمية (٦/٤٢٤).

(٢) رواه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٧٢٨٨). ومسلم، كتاب الحج (١٣٣٧). والترمذي، كتاب العلم (٢٦٨١). والنسائي، كتاب الحج (١٦١٩).

يقول الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله) في بيان دلالة هذه الآية على هذا الأصل: (لم يعذر الله... إلاّ من أكره مع كون قلبه مطمئناً بالإيمان، وأما غير هذا فقد كفر بعد إيمانه سواء فعله خوفاً أو مداراة أو مشحة بوطنه أو أهله أو عشيرته أو ماله، أو فعله على وجه المزح أو لغير ذلك من الأغراض إلاّ المكره. فالآية تدل على هذا من وجهين:

الأول: (إلاّ مَنْ أُكره)، فلم يستثن الله تعالى إلاّ المكره، ومعلوم أن الإنسان لا يكره إلاّ على الكلام أو الفعل، وأما عقيدة القلب فلا يكره عليها أحد.

والثاني: قوله تعالى: **﴿ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة﴾** [النحل:١٠٧]، فصرح أن هذا الكفر والعذاب لم يكن بسبب الاعتقاد أو الجهل أو البغض للدين أو محبة الكفر، وإنما سببه أن له في ذلك حظاً من حظوظ الدنيا فآثره على الدين)[1].

ولهذا فإنه لما كان بمكة قوم قد نطقوا بالشهادتين لكنهم ظاهروا المشركين من غير إكراه، لم يعذرهم الله تعالى بل حكم بنفاقهم وكفرهم وبيّن ذلك للمسلمين فقال تعالى: **﴿فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل فلن تجد له سبيلاً. ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ولياً ولا نصيراً﴾** [النساء: ٨٨-٨٩].

يقول الإمام ابن كثير (رحمه الله): (قال العوفي عن ابن عباس نزلت في قوم كانوا بمكة قد تكلموا بالإسلام وكانوا يظاهرون المشركين فخرجوا من مكة يطلبون حاجة لهم فقالوا: إن لقينا أصحاب محمد فليس علينا منهم بأس. وإن المؤمنين لما أخبروا أنهم قد خرجوا من مكة قالت طائفة: إركبوا إلى الجبناء فاقتلوهم فإنهم يظاهرون عليكم عدوكم. وقالت فئة أخرى من المؤمنين: سبحان الله أو كما قالوا، أتقتلون قوماً قد تكلموا بمثل ما تكلمتم به من أجل أنهم لم يهاجروا ولم يتركوا ديارهم نستحل دماءهم وأموالهم، فكانوا كذلك فئتين، والرسول عندهم لا ينهى واحداً من الفريقين عن شيء فنزلت: **﴿فما لكم في المنافقين فئتين... الآية﴾**. رواه ابن أبي حاتم، وقد روى عن أبي سلمة بن عبد الرحمن

---

(١) كشف الشبهات، للشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموعة مؤلفاته ـ العقيدة والآداب الإسلامية (ص١٨٠).

وعكرمة ومجاهد والضحاك وغيرهم قريب من هذا)[1].

فهؤلاء لما ظاهروا المشركين ووالوهم على دينهم لم ينفعهم ما تظاهروا به من الإسلام[2] لأن ما فعلوه لم يكن تقية أكرهوا عليها، وإنما كان اختياراً منهم لذلك، فلم يكن لهم عذر، وعلى هذا الأصل تفهم آية التقية وهي قول الله تعالى: **﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلاّ أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه. . .﴾** [آل عمران: ٢٨].

فمعنى الآية هو: أن مظاهرة المشركين مطلقاً سواء كان ذلك بقول أو فعل أو موالاة لهم وخروج من الملة من حيث الأصل. إلاّ أن يكون ذلك تقية. والتقية في ذلك لا تكون بمجرد الخوف وتوقع الضرر، وإنما تكون بحصول الإكراه حقيقة.

فهنا فرق بين التقية بكتمان الدين والذي يكفي في الإعذار فيه مجرد خوف الضرر، لكن إظهار الكفر لا بد فيه من تحقق الإكراه لا مجرد الخوف والتوقع.

ولهذا نهى الله تعالى عن موالاة أهل الكتاب وبين أن موالاتهم ولو مع الخوف كفر، فقال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض. ومن يتولهم منكم فإنه منهم. إن الله لا يهدي القوم الظالمين. فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين﴾** [المائدة: ٥١-٥٢].

فلم يجعل الله مجرد الخشية من أن تكون الدائرة والغلبة للكافرين عذراً في موالاتهم، بل جعل من تولاهم معتذراً بذلك منهم، ثم بين أنه لا يفعل ذلك إلاّ من كان في قلبه مرض النفاق.

ومثل هؤلاء في عصرنا من يحكِّمون القوانين الوضعية ويرفضون الحكم بالشريعة

---

(١) تفسير ابن كثير (١/٥٣٣).

(٢) هذا السبب هو الموافق لظاهر الآية وسياقها. وأما ما ورد عن زيد بن ثابت أن ذلك كان في المنافقين الذين رجعوا يوم أحد إلى المدينة، فبعيد وإن كان في الصحيحين، لأن المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة أحد لم يكن عليهم هجرة، كيف وهم في دار الهجرة؟ وقد قال الله تعالى: **﴿فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا﴾** ولأجل هذا رجح الإمام الطبري وغيره أن المقصود بالآية من كانوا بمكة على ما سبق وصفهم.

ويعتذرون بالخوف من الكافرين لو التزموا بالشريعة ويقولون: **﴿نخشى أن تصيبنا دائرة﴾** ويُسوّفون في أمر تحكيم الشريعة مدّعين انتظار الظرف المناسب!!

والحقيقة أن ذلك لا يدخل في حكم الإكراه، بل ولا في أحكام الضرورة، فإنه لا مانع ابتداء من إعلان تحكيم الشريعة إلاّ الخوف وموالاة الكافرين. وإنما يكون المانع عند تطبيق بعض ما يتعلق بتنفيذ الحكم بالشريعة على التفصيل بعد إقرارها ابتداءً بحيث تكون هي أصل التشريع، وهذا مما يدخل تحت قاعدة التكليف على قدر الاستطاعة. فمن عجز عن تطبيق بعض أحكام الشريعة بعد التسليم لها ورفض ما سواها من القوانين الجاهلية كان معذوراً. ولا بد من التفريق بين هاتين الحالتين.

ومما يدل على أن موالاة الكافرين خوفاً منهم أو مشحة بالوطن كفر ما لم يكن ذلك عن إكراه، ما ذكره الله عن نبيه شعيب عليه السلام وتهديد قومه له بإخراجه من أرضهم إن لم يعد في ملتهم ويوافقهم على ما هم عليه.

ولكن نبي الله شعيباً عليه السلام قال كما حكى الله عنه: **﴿قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها. وما يكون لنا أن نعود فيها إلاّ أن يشاء الله ربنا، وسع ربنا كل شيء علماً، على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾**. [الأعراف: ٨٩].

حد الإكراه:

من تظاهر بالكفر وهو كاره له غير راض عنه، وإنما فعله تقية لما حصل له من الإكراه، فإنه معذور لعدم تحقق القصد منه إلى ما به الكفر وكون قلبه مطمئناً بالإيمان ولو كان ظاهره بخلاف ذلك.

والإكراه المعتبر هنا هو ما انتفى فيه الرضى بالكفر مع كون المكره مكلفاً مختاراً لما فعله قاصداً إليه غير ملجأ بحيث ينتفي قصده بالكلية.

وذلك أن المكره مكلف ولا يكون مكلفاً إلاّ إذا كان مختاراً أن يفعل ما أُكره عليه أو ألا يفعل. أما إذا لم يكن مختاراً ولا يمكنه ذلك فإنه لا يكون مكلفاً ولا اعتبار لعمله الظاهر، ولا يدخل في أحكام التقية ابتداءً.

وعلى هذا فلا بد من التفريق بين الرضى الذي حقيقته طمأنينة القلب وانشراحه، وبين الاختيار الذي حقيقته مجرد تحقق القصد إلى إيقاع الفعل الظاهر سواء رضي عنه الفاعل

أم لا. فالرضى بالكفر هو مناط التكفير، وأما الاختيار والقصد إلى الفعل الظاهر فهو مناط التكليف.

لكن هل معنى هذا أن الرضى أمر باطن لا يمكن الحكم عليه؟

الحقيقة أن من كان مكلفاً مختاراً، وتظاهر بشيء من أعمال الكفر، ولم يكن مكرهاً لا يكون إلّا كافراً ولو ادعى أنه كاره لعمله في الباطن، لأن هذا حقيقة التلازم بين الظاهر والباطن، فلا عبرة إذن بدعوى الكره وعدم الرضى عن الكفر الظاهر مع عدم الإكراه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) في معنى قول الله تعالى: **﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلّا من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً... الآية﴾** [النحل: ١٠٦].

(فإن قيل: فقد قال تعالى: **﴿ولكن من شرح بالكفر صدراً﴾** قيل: وهذا موافق لأولها، فإنه من كفر بغير إكراه فقد شرح بالكفر صدراً، وإلّا تناقض أول الآية وآخرها، ولو كان المراد بمن كفر هو الشارح صدره، وذلك يكون بلا إكراه لم يستثن المكره فقط، بل كان يجب أن يستثني المكره وغيره إذا لم يشرح صدره، وإذا تكلم بكلمة الكفر طوعاً فقد شرح بالكفر صدراً وهي كفر.

وقد دل على ذلك قوله تعالى: **﴿يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبؤهم بما في قلوبهم، قل استهزؤوا إن الله مخرج ما تحذرون، ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤون. لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم، إن نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بأنهم كانوا مجرمين﴾** [التوبة: ٦٢-٦٥]. فقد أخبر أنهم كفروا بعد إيمانهم مع قولهم: إنا تكلمنا بالكفر من غير اعتقاد له، بل كنا نخوض ونلعب، وبيّن أن الاستهزاء بآيات الله كفر، ولا يكون هذا إلّا ممن شرح صدره بهذا الكلام، ولو كان الإيمان في قلبه منعه أن يتكلم بهذا الكلام)[1].

وعلى هذا فلا بد لدرء وصف الكفر عن المعين الذي تظاهر بما هو كفر من أن يكون مكرهاً وإلّا كان كافراً.

وإذا تبين ذلك فهل للإكراه حد يستوي فيه جميع أفراد المعينين؟

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧/ ٢٢٠).

والجواب:

أنه ليس للإكراه حد منضبط يحكم به على جميع المعينين بل يختلف الحكم فيه باختلاف النظر في ثلاثة أمور هي:

١ ـ حال المكره، فإن الناس يختلفون في قدراتهم ومكانتهم وتحملهم للإكراه.

٢ ـ حال من وقع منه الإكراه، فإن الأمر في ذلك أيضاً مختلف.

٣ ـ الأمر الذي وقع عليه الإكراه. وهذا ظاهر أيضاً، فليس الإكراه على الكفر كالإكراه على المعصية، وليس الإكراه على مجرد القول كالإكراه على القول والفعل أو مجرد الفعل وهكذا.

فأما اختلاف الناس في قدراتهم ومكانتهم فظاهر، فقد يكون إكراهاً في حق إنسان ما ليس بإكراه في حق غيره لاختلافهما في تحمل الإكراه حتى قال عبدالله بن مسعود (رضي الله عنه): (ما من ذي سلطان يريد أن يكلفني كلاماً يدرأ عني سوطاً أو سوطين إلاّ كنت متكلماً به).[1]

ثم إن إكراه العالم مثلاً ليس كإكراه غيره، فإنه قد يضل بعض الناس بتقية العالم وأخذه بالرخصة.

ولهذا شدد الإمام أحمد (رحمه الله) في هذا الأمر حين سئل عن العالم وهل له أن يأخذ بالتقية في فتواه فقال: (إذا أجاب العالم تقية، والجاهل بجهل فمتى يتبين الحق؟)[2].

وصدق الإمام أحمد (رحمه الله)، فإنه ما وقع اللبس والغبش في الأمة إلاّ بمداهنة العلماء وتجرؤ الجهال بالإفتاء بلا علم.

وقد جعل رحمه الله من نفسه مثلاً في ذلك فلم يداهن ولم يلن حين فتن على القول بخلق القرآن لما علم من افتتان الناس وانطماس وجه الحق لو فعل ذلك.

وأما اختلاف الإكراه باختلاف حال من يقع منه فظاهر. وفرق بين من يعلم أنه عازم على إنفاذ وعيده وبين المهدد الذي يحتمل منه ذلك فقط. وفرق أيضاً بين من كان له سلطة في تحقيق ما توعد به وبين من كان دون ذلك.

---

(١) المحلى لابن حزم (٨/٣٣٦).

(٢) البحر المحيط لأبي حيان (٢/٤٢٤).

وأما اختلاف الإكراه باختلاف الأمر المكره عليه فأمر التفاوت فيه واسع، فما كان إكراهاً في شيء قد لا يكون إكراهاً في شيء آخر.

يقول الإمام النووي في بيان هذا التفاوت: (لا يشترط سقوط الاختيار، بل إذا أكرهه على فعل يؤثر العاقل الإقدام عليه حذراً مما تهدده به حصل الإكراه. فعلى هذا ينظر فيما يطلبه منه، وما هددوه به، فقد يكون الشيء إكراهاً في مطلوب دون مطلوب وفي شخص دون شخص)[1].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) في نفس المسألة: (تأملت المذاهب فوجدت الإكراه يختلف باختلاف المكره. فليس المعتبر في كلمات الكفر كالإكراه المعتبر في الهبة ونحوها. فإن الإمام أحمد قد نص في غير موضع على أن الإكراه على الكفر لا يكون إلاّ بالتعذيب من ضرب أو قيد. ولا يكون الكلام إكراهاً، وقد نص على أن المرأة لو وهبت زوجها صداقها بمسكنه فلها أن ترجع على أنها لا تهب له إلاّ إذا خافت أن يطلقها أو يسيء عشرتها. فجعل خوف الطلاق أو سوء العشرة إكراهاً.

ومثل هذا لا يكون إكراهاً على الكفر، فإن الأسير إذا خشي الكفار أن لا يزوجوه أو أن يحولوا بينه وبين امرأته لم يبح له التكلم بكلمة الكفر)[2].

وقد يعظم الأمر وينحسر الإعذار بالتقية حتى لا يعذر بها كما في حال المكره على الكفر مع الدوام على ذلك لا في حالة عارضة.

ولهذا لما سئل الإمام أحمد (رحمه الله) عن الرجل يؤسر فيعرض على الكفر ويكره عليه أله أن يرتد؟ فكرهه كراهة شديدة، وقال: ما يشبه هذا عندي الذي أنزلت فيهم الآية من أصحاب النبي ﷺ: (أولئك كانوا يرادون على الكلمة ثم يتركون يعملون ما شاؤوا، وهؤلاء يريدونهم على الإقامة على الكفر وترك دينهم)[3].

وبعد كل هذا:

فإنه إذا كان الرضى بالكفر الظاهر هو مناط التكفير على الحقيقة، ولم يمكن الحكم عليه ومعرفته إلاّ من حيث دلالة الظاهر عليه، وكان الإكراه مانعاً من الحكم بتكفير المعين،

---

(١) روضة الطالبين للإمام النووي (٨/ ٦٠).

(٢) مجموعة التوحيد، (ص٢٩٧).

(٣) المغني لابن قدامة (٨/ ١٤٧).

ولم يكن الإكراه محدوداً بحد منضبط يستوي فيه جميع أفراد المكلفين، فلم يبق إذن إلاّ اعتبار الإكراه ما أمكن أن يكون عذراً في درء الحكم بوصف الكفر للمعين، حتى إذا لم يمكن بحال أن يكون المعين مكرهاً ولو ادعاه كان كافراً.

ومعلوم أن مجرد احتمال عدم الإكراه أمر إضافي نسبي يختلف من معين إلى آخر وأنه لا بد للتحقق منه من تبين حال كل معين على التفصيل قبل الحكم عليه بأن ما ادعاه إكراهاً، محتمل أو غير محتمل.

وهنا قد يحصل الخلاف في حكم معين، وهل هو معذور أم غير معذور للاختلاف في أن ما اعتذر به من الإكراه محتمل أو غير محتمل. وهذا خلاف في تحقيق مناط الحكم. لكن الذي لا يصح الخلاف فيه هو مناط الحكم لا تحقيق مناطه.

* * *

التقية مباحة والصبر أولى:

كل ما سبق من الكلام عن التقية إنما يدل على إباحتها لرفع الحرج الذي هو من مقاصد الشريعة ومقتضى رحمة الله بعباده.

لكن ذلك لا يدل على مشروعيتها وجوباً أو استحباباً، بل الأصل هو عدم التقية. وإنما يكون الإعذار بالتقية كحالة عارضة مؤقتة لرفع الحرج والإثم فقط.

وعلى هذا فالصبر والأخذ بالعزيمة أولى من الترخص ولو وصل الإكراه إلى حد القتل. ولهذا يقول الرسول ﷺ: «سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»[1].

وتأمل صبر بلال (رضي الله عنه) وقد كان (تفعل به الأفاعيل حتى إنهم ليضعوا الصخرة العظيمة على صدره في شدة الحر ويأمرونه أن يشرك بالله فيأبى عليهم ويقول: أحد، أحد، ويقول: والله لو أعلم كلمة أغيظ لكم منها لقلتها (رضي الله عنه وأرضاه).

وكذلك حبيب بن زيد الأنصاري لما قال له مسيلمة الكذاب: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ فيقول: نعم، فيقول: أتشهد أني رسول الله؟ فيقول: لا أسمع، فلم يزل يقطعه إرباً إرباً وهو ثابت على ذلك.

---

(١) أخرجه الحاكم في مناقب الصحابة (١٩٥/٣).

وكـذلك عبدالله بن حذافة السهمي (رضي الله عنه) حين أسره الروم وجاؤوا به إلى ملكهم فقال له: تنصر وأنا أشركك في ملكي وأزوجك ابنتي، فقال له: لو أعطيتني جميع ما تملك وجميع ما تملكه العرب على أن أرجع عن دين محمد ﷺ طرفة عين ما فعلت. فقال: إذاً أقتلك، فقال: أنت وذاك، فأمر به فصلب وأمر الرماة فرموه قريباً من يديه ورجليه وهو يعرض عليه دين النصرانية فيأبى ثم أمر به فأنزل، ثم أمر بقدر من نحاس فأحميت وجاء بأسير من المسلمين فألقاه وهو ينظر، فإذا هو عظام تلوح، وعرض عليه فأبى فأمر به أن يلقى فيها فرفع في البكرة ليلقى فيها فبكى، فطمع فيه ودعاه فقال: إني إنما بكيت لأن نفسي واحدة تلقى في هذه القدر الساعة في الله، فأحببت أن يكون لي بعدد كل شعرة في جسدي نفس تعذب هذا العذاب في الله...)[1].

وكذلك خباب بن الأرت عذب فكان (يأخذه المشركون فيوقدون له ناراً ثم يلقونه فيها فما يطفؤها إلاّ شحم ظهره)[2].

وتأمل قصة الأخدود وما كان من حال الغلام في الصبر على أن يقتل ليهتدي الناس بسببه.[3]

وقصة مؤمن آل فرعون حينما صرخ في قومه وتوعدهم بعذاب الله بعد أن كان يكتم إيمانه. وقصة مؤمن سورة يس وقد أمر قومه باتباع الرسل فقال: **﴿يا قوم اتبعوا المرسلين، إتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون، وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون، أأتخذ من دونه آلهةً إن يُردْنِ الرحمنُ بضر لا تغنِ عني شفاعتهم شيئاً ولا ينقذون، إنّي إذاً لفي ضلال مبين، إنّي آمنت بربكم فاسمعون﴾** [يس: ٢٠-٢٥]، فقتله قومه فقال بعد موته: **﴿يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين﴾** [يس: ٢٧].

والأمثلة على نحو ذلك كثيرة من أحوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المجاهدين الصابرين من هذه الأمة ومن سبقها، مما يدل على المنزلة الرفيعة لمن أخذ بالعزيمة وترك الرخصة ولو كانت مباحة.

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٥٨٩).

(٢) الإصابة، لابن حجر (١/ ٤١٦).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الزهد والرقائق (٣٠٠٥). والترمذي، كتاب التفسير (٣٣٣٧).

المصَادر والمراجع

١ ـ إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد
عبد السلام اللقاني، مطبعة بولاق ـ مصر سنة ١٢٩٦ هـ.

٢ ـ أحكام أهل الذمة
للإمام ابن القيم، تحقيق: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت ط الثانية، سنة ١٤٠١ هـ.

٣ ـ إحياء علوم الدين
للغزالي، دار الندوة الجديدة ـ بيروت.

٤ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
للجويني، تحقيق: د. أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، ط الأولى، سنة ١٤٠٥ هـ.

٥ ـ إرواء الغليل تخريج أحاديث منار السبيل
للشيخ الألباني، المكتب الإسلامي، ط الأولى، سنة ١٣٩٩ هـ.

٦ ـ الاستقامة
لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، طبع جامعة محمد بن مسعود الإسلامية، ط الأولى، سنة ١٤٠٢ هـ.

٧ ـ اشتقاق أسماء الله الحسنى
لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: د. عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، ط الثانية، سنة ١٤٠٦ هـ.

٨ ـ أصول الدين
للبغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الأولى، سنة ١٤٠١ هـ.

٩ ـ أصول الدين
للرازي، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية.
١٠ ـ أضواء البيان
للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، عالم الكتب ـ بيروت.
١١ ـ الاعتصام
للشاطبي، دار المعرفة ـ بيروت، تعليق: محمد رشيد رضا، سنة ١٤٠٢ هـ.
١٢ ـ أعلام الموقعين
لابن القيم، تقديم: طه عبد الرؤوف، دار الجيل ـ بيروت، سنة ١٩٧٣م.
١٣ ـ إغاثة اللهفان
لابن القيم، دار المعرفة ـ بيروت، تعليق: محمد حامد الفقي.
١٤ ـ اقتضاء الصراط المستقيم
لابن تيمية، مطابع المجد التجارية، تعليق: محمد حامد الفقي.
١٥ ـ الأم
للإمام الشافعي، دار الفكر ـ بيروت، ط الأولى، سنة ١٤٠٠ هـ.
١٦ ـ إيثار الحق على الخلق
لابن الوزير، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
١٧ ـ الإيمان
لشيخ الإسلام ابن تيمية، المكتب الإسلامي، ط الثالثة، سنة ١٤٠١ هـ.
١٨ ـ كتاب الإيمان ومعالمه وسننه واستكماله ودرجاته
للقاسم بن سلام، ضمن أربع رسائل بتحقيق الشيخ الألباني، دار الأرقم ـ الكويت.
١٩ ـ بدائع الفوائد
لابن القيم، دار الكتاب العربي ـ بيروت.
٢٠ ـ البداية والنهاية
لابن كثير، مكتبة المعارف ـ بيروت، ط الرابعة، سنة ١٤٠١ هـ.

٢١ ـ البحر المحيط
لأبي حيان، مطبعة السعادة، مصر، ط الأولى، سنة ١٣٢٨ هـ.
٢٢ ـ تحفة المريد على جوهرة التوحيد
إبراهيم البيجوري، ط الأولى، المطبعة الخيرية ـ مصر سنة ١٣٠٤ هـ.
٢٣ ـ تحكيم القوانين
مكتبة الصحابة الإسلامية ـ الكويت، للشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ.
٢٤ ـ التذكرة في أصول الموتى وأمور الآخرة
للقرطبي، دار الفكر ـ بيروت.
٢٥ ـ الترغيب والترهيب
للمنذري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ط الأولى، سنة ١٣٧٩ هـ.
٢٦ ـ التسعينية
لشيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن الفتاوى الكبرى له (المجلد الخامس)، دار المعرفة ـ بيروت.
٢٧ ـ التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي
عبد القادر عودة، دار العروبة ـ مصر، ط الثالثة، سنة ١٣٨٣ هـ.
٢٨ ـ تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد
للصنعاني، تعليق: الشيخ إسماعيل الأنصاري، ط الثالثة، سنة ١٣٩٦ هـ.
٢٩ ـ تعظيم قدر الصلاة
لمحمد بن نصر المروزي، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، ط الأولى، سنة ١٤٠٦ هـ.
٣٠ ـ التفسير السياسي في الإسلام في مرآة كتابات الأستاذ المودودي والشهيد سيد قطب
لأبي الحسن الندوي، دار القلم ـ الكويت، ط الثالثة، سنة ١٤٠١ هـ.
٣١ ـ تفسير القرآن العظيم
لابن كثير، دار الفكر ـ بيروت، سنة ١٤٠١ هـ.

٣٢ ـ تفسير المنار
محمد رشيد رضا، دار المنار ـ مصر، ط الرابعة، سنة ١٣٧٢ هـ.

٣٣ ـ التكفير جذوره وأسبابه ومبرراته
نعمان السامرائي، دار المنارة، ط الأولى، سنة ١٤٠٤ هـ.

٣٤ ـ التكفير والهجرة وجهاً لوجه
رجب مدكور، مراجعة: علي جريشة، سنة ١٩٨٣م، وهو مشتمل على مجموعة من المخطوطات المهمة خاصة في موضوع التوقف والتبيّن.

٣٥ ـ تلخيص التحبير
لابن حجر، تعليق: عبدالله اليماني.

٣٦ ـ تمام النعمة بالدين الكامل
للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، دار ابن القيم، ط الأولى، سنة ١٤٠٧ هـ.

٣٧ ـ تهذيب الآثار
لابن جرير الطبري، تحقيق: د. ناصر الرشيد وعبد القيوم عبد رب النبي، مطابع الصفا ـ مكة، سنة ١٤٠٢ هـ.

٣٨ ـ كتاب التوحيد
للشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموع مؤلفاته، طبع جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، قسم العقيدة والآداب الإسلامية.

٣٩ ـ التوسمات
شكري مصطفى، مخطوط.

٤٠ ـ تيسير العزيز الحميد
سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب، المكتب الإسلامي، ط: السادسة، سنة ١٤٠٥ هـ.

٤١ ـ جامع البيان
لابن جرير، دار الفكر ـ بيروت، سنة ١٤٠٥ هـ.

٤٢ ـ جامع العلوم والحكم
لابن رجب، مطبعة البابي الحلبي ـ مصر، ط الرابعة، سنة ١٣٩٣هـ.

٤٣ ـ حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية
مصر، ط الثانية، سنة ١٣٢٠هـ.
٤٤ ـ حد الإسلام وحقيقة الإيمان
عبد المجيد الشاذلي، طبع جامعة أم القرى بمكة المكرمة.
٤٥ ـ حقيقة الإيمان
عبدالله القنائي.
٤٦ ـ الحمكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو
محمد سرور بن نايف زين العابدين، دار الأرقم، ط الثانية، سنة ١٤٠٨هـ.
٤٧ ـ الحكم وقضية تكفير المسلم
سالم البنهساوي، دار البحوث العلمية ـ الكويت، ط الثالثة، سنة ١٤٠٥هـ.
٤٨ ـ الحكومة الإسلامية
للخميني، تقديم وتعليق د. محمد الخطيب، دار عمّار، ط الأولى، سنة ١٤٠٩هـ.
٤٩ ـ درء تعارض العقل والنقل
لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، طبع جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط الأولى، سنة ١٣٩٩ هـ.
٥٠ ـ دعاة لا قضاة
الأستاذ حسن الهضيبي، دار الطباعة والنشر الإسلامية ـ القاهرة.
٥١ ـ دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب
عرض ونقض عبد العزيز العبد اللطيف، دار طيبة ـ الرياض سنة ١٤٠٩ هـ.
٥٢ ـ ذكرياتي مع جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)
عبد الرحمن أبو الخير، دار البحوث العلمية ـ الكويت، ط الأولى سنة ١٤٠٠ هـ.
٥٣ ـ الرد على البكري
لشيخ الإسلام ابن تيمية، الدار العلمية ـ دلهي، ط الثانية، سنة ١٤٠٥ هـ.
٥٤ ـ الرد على الجهمية
للإمام أحمد، ضمن مجموعة (عقائد المسلمين)، تحقيق: د. علي سامي النشار وعمار الطالبي، منشأة المعارف، الاسكندرية سنة ١٩٧١م.

٥٥ ـ الرسائل الشخصية للشيخ محمد بن عبد الوهاب
ضمن مجموع مؤلفاته، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، القسم الخامس.
٥٦ ـ روح المعاني
محمود شكري الآلوسي، إدارة الطباعة المنيرية.
٥٧ ـ روضة الطالبين
للإمام النووي، المكتب الإسلامي، ط الأولى.
٥٨ ـ زاد المعاد
لابن القيم، حققه وخرج أحاديثه: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط الثانية، سنة ١٤٠١ هـ.
٥٩ ـ سفينة الراغب ودفينة المطالب
محمد راغب باشا، المطبعة المصرية، بولاق سنة ١٢٨٢.
٦٠ ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة
للألباني ـ المكتب الإسلامي.
٦١ ـ سنن ابن ماجه
ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
٦٢ ـ سنن أبي داود
إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس.
٦٣ ـ سنن الترمذي
وهو المسمى (الجامع الصحيح)، تحقيق: أحمد شاكر وآخرين.
٦٤ ـ سنن النسائي
ترقيم: عبد الفتاح أبو غدة.
٦٥ ـ السنة
لابن عاصم، حققه وخرج أحاديثه الشيخ الألباني، المكتب الإسلامي، ط الثانية، سنة ١٤٠٥ هـ.

٦٦ ـ السنة
لعبدالله بن الإمام أحمد، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم، ط الأولى، سنة ١٤٠٦ هـ.

٦٧ ـ شأن الدعاء
للخطابي، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث ـ دمشق، ط الأولى، سنة ١٤٠٤ هـ.

٦٨ ـ شرح السنة
للبغوي، تحقيق وتخريج: شعيب الأرناؤوط ـ بيروت.

٦٩ ـ شرح العقائد النسفية
سعد الدين التفتازاني ـ مصر، ط الأولى، سنة ١٣٣١ هـ.

٧٠ ـ شرح العقائد الطحاوية
تحقيق شعيب الأرناؤوط، نشر مكتبة البيان ـ دمشق، ط الأولى، سنة ١٤٠١ هـ.

٧١ ـ شرح الفقه الأكبر
لعلي القاري، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط الأولى، سنة ١٤٠٤ هـ.

٧٢ ـ شرح المواقف
للشريف الجرجاني، طبعة استانبول، سنة ١٣٥٧ هـ.

٧٣ ـ شفاء العليل
لابن القيم، دار المعرفة ـ بيروت، سنة ١٣٩٨ هـ.

٧٤ ـ الصارم المسلول
لابن تيمية، دار الكتب العلمية ـ بيروت سنة ١٣٩٨ هـ.

٧٥ ـ الصحاح
للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار.

٧٦ ـ صفة صلاة النبي ﷺ
للألباني، المكتب الإسلامي، ط الحادية عشرة، سنة ١٤٠٣ هـ.

٧٧ ـ صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط
لابن الصلاح، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، سنة ١٤٠٤ هـ.

٧٨ ـ الطبقات الكبرى
للشعراني، مكتبة محمد علي صبيح ـ مصر.

٧٩ ـ طريق الهجرتين
لابن القيم، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط الأولى، سنة ١٤٠٢ هـ.

٨٠ ـ ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي.
د. سفر الحوالي، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى.

٨١ ـ العبودية
لشيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرياض، سنة ١٤٠٤ هـ.

٨٢ ـ عمدة التفسير
أحمد شاكر، دار المعارف ـ مصر، سنة ١٣٧٦ هـ.

٨٣ ـ العواصم والقواصم
لابن الوزير، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دار البشير ـ الأردن، ط الأولى، سنة ١٤٠٥ هـ.

٨٤ ـ فتح الباري
لابن حجر، المطبعة السلفية، مكتبة الرياض الحديثة.

٨٥ ـ فتح القدير
للشوكاني، دار المعرفة ـ بيروت.

٨٦ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل
لابن حزم، دار المعرفة ـ بيروت، ط الثانية، سنة ١٣٩٦ هـ.

٨٧ ـ فقه الكتاب والسنة ورفع الحرج عن الأمة
وهـو الرسائل الماردينية، لابن تيمية، تحقيق: فريد بن أمين الهنداوي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط الأولى، سنة ١٤٠٦ هـ.

٨٨ ـ فيض الباري
شرح صحيح البخاري للكشميري، دار المعرفة ـ بيروت.
٨٩ ـ في ظلال القرآن
سيد قطب، دار الشرق ـ بيروت، ط الثامنة، سنة ١٣٩٩ هـ.
٩٠ ـ قرة عيون الموحدين
عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، طبع إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط الثالثة، سنة ١٤٠٤ هـ.
٩١ ـ كشف الشبهات
للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموع مؤلفاته، طبع جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، القسم الأول (العقيدة والآداب الإسلامية).
٩٢ ـ مجمع الزوائد
للهيثمي، دار الكتب ـ بيروت، ط الثانية.
٩٣ ـ مجموعة التوحيد
دار العروبة ـ قطر.
٩٤ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية
جمع وترتيب الشيخ عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد.
٩٥ ـ المحلى
لابن حزم، إدارة الطباعة المنيرية، مصر سنة ١٣٥٢ هـ.
٩٦ ـ مختصر سنن أبي داود
للمنذري بشرح الخطابي، وتعليق ابن القيم، وتحقيق: أحمد شاكر محمد حامد الفي، دار المعرفة ـ بيروت، سنة ١٤٠٠ هـ.
٩٧ ـ مختصر سيرة الرسول ﷺ
للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموع مؤلفاته، طبع جامعة الإمام، القسم الثالث.
٩٨ ـ مدارج السالكين

لابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، سنة ١٣٩٢ هـ.

٩٩ ـ المرتضى
لأبي الحسن الندوي، دار القلم ـ دمشق، ط الأولى، سنة ١٤٠٩ هـ.

١٠٠ ـ المسامرة للكمال بن أبي شريف شرح المسايرة
للكمال بن الهمام، طبعة استانبول سنة ١٤٠٠ هـ.

١٠١ ـ المستدرك على الصحيحين
للحاكم، مع تلخيص الحافظ الذهبي.

١٠٢ ـ مصباح الظلام في الرد على من كذب على الشيخ الإمام
دار الهداية ـ الرياض، عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ.

١٠٣ ـ المصطلحات الأربعة في القرآن
لأبي الأعلى المودودي، دار القلم ـ الكويت، ط الرابعة، سنة ١٣٨٩هـ.

١٠٤ ـ معارج القبول
للشيخ حافظ الحكمي، طبع إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

١٠٥ ـ معاني القرآن
للفراء، عالم الكتب ـ بيروت، ط الثانية، سنة ١٩٨٠م.

١٠٦ ـ المغني
لابن قدامة، مكتبة الرياض الحديثة.

١٠٧ ـ مفاتيح الغيب
للرازي، المطبعة البهية المصرية، ط الثانية.

١٠٨ ـ مفاهيم يجب أن تصحح
محمد علوي مالكي، دار الإنسان ـ مصر، ط الأولى، سنة ١٤٠٥ هـ.

١٠٩ ـ مفتاح دار السعادة
لابن القيم، دار الفكر ـ دمشق، سنة ١٤٠٢ هـ.

١١٠ ـ مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد

للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ضمن مجموع مؤلفاته، طبع جامعة الإمام، القسم الأول.

١١١ ـ مقالات الإسلاميين
للأشعري، تحقيق: ريتر، ط الثالثة، سنة ١٤٠٠ هـ.

١١٢ ـ مقومات التصور الإسلامي
سيد قطب، دار الشروق، ط الأولى، سنة ١٤٠٦ هـ.

١١٣ ـ الملل والنحل
للشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ـ بيروت، سنة ١٤٠٠ هـ.

١١٤ ـ منهاج أهل الحق والاتباع
سليمان بن سحمان، دار مروان ـ القاهرة، سنة ١٤٠١ هـ.

١١٥ ـ منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس
لعبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ. وتتمته كتاب: فتح المنان لمحمود شكري الآلوسي، مطبعة أنصار السنة المحمدية، مراجعة: محمد حامد الفقي، سنة ١٣٦٦ هـ.

١١٦ ـ الموافقات
للشاطبي، تعليق عبدالله دراز، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر.

١١٧ ـ الموطأ
للإمام مالك، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي.

١١٨ ـ النهاية في غريب الحديث
لابن الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي، و د. محمود الطناحي، ط الأولى، سنة ١٣٨٣ هـ.

١١٩ ـ نيل الأوطار
للشوكاني، دار الفكر ـ بيروت، ط الأولى، سنة ١٤٠٢ هـ.

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
التقديم	٥
المقدمة	٩
تمهيد	١٣
الباب الأول: (أصل الدين حقيقة وحكماً)	٢٣
الفصل الأول ـ أصل الدين على الحقيقة	٢٥
أولاً ـ تحقيق التوحيد	٢٨
ثانياً ـ تجريد المتابعة للرسول ﷺ	٤٥
الفصل الثاني ـ الأصل في ثبوت وصف الإسلام للمعين	٦١
المخالفون في هذا الأصل وشبههم	٧٠
أولاً ـ من يقول بعدم اعتبار الإقرار لجهل الناس بمدلول الشهادتين	٧١
ثانياً ـ من يشترط حداً أدنى من الالتزام الظاهر لثبوت وصف الإسلام للمعين	٧٨
أدلة أصحاب هذا الاتجاه	٧٩
أثر القول بفكرة الحد الأدنى على أصل ثبوت وصف الإسلام للمعين	٨٦
كيف يكون التبين؟	٩٠
حكم الناس اليوم	٩٢
الباب الثاني: (الكفر على الحقيقة)	٩٧
الفصل الأول ـ حقيقة الشرك	٩٩

١ ـ الشرك الاعتقادي ١٠١
٢ ـ شرك الطلب ١٠٥
٣ ـ شرك النية والإرادة والقصد ١٢٤
٤ ـ شرك التقرب والنُسُك ١٢٩
الفصل الثاني ـ كفر الرد ١٣٧
١ ـ كفر التكذيب والاستحلال ١٣٨
٢ ـ كفر الضلال والغي ١٤٠
٣ ـ كفر التولي والإعراض ١٤٨
أولاً: نقض الالتزام الإجمالي من جهة الترك ١٥٠
حكم ترك الصلاة ١٥٤
ثانياً: نقض الالتزام الإجمالي من جهة الفعل بالتشريع
والحكم بغير ما أنزل الله ١٦٢
حكم المعين المشرع بغير ما أنزل الله ١٧١
مناط كفر المحكوم بغير الشريعة ١٧٤
رأي الأستاذ سيد قطب في المسألة ١٧٨
الفصل الثالث ـ شرك دون شرك، وكفر دون كفر ١٨١
١ ـ منهج المرجئة في هذه القضية ١٨٢
٢ ـ منهج الخوارج وأصحاب فكرة الحد
الأدنى للإسلام ١٨٧
٣ ـ منهج أهل السنة ١٨٩
ضابط الشرك والكفر الأصغر ١٩٣

الباب الثالث: (الكفر والحكم على الظاهر) ١٩٩
تمهيد ٢٠١
الفصل الأول ـ حقيقة العلاقة بين الظاهر والباطن ٢٠٣
١ ـ من يقول بعدم التلازم بينهما (منهج المرجئة) ٢٠٣
٢ ـ من يقول بالتلازم بينهما بإطلاق ٢٠٧

٣ ـ منهج أهل السُنّة في التلازم بينهما، وفيه حالات: ٢١٠
الأولى: أن يكون القصد مكفراً ولا يدل عليه العمل الظاهر ٢١١
الثانية: أن يكون العمل الظاهر كفراً غير محتمل إلّا الكفر في الباطن . ٢١٢
الثالثة: أن يكون الفعل الظاهر محتملاً للكفر وعدمه ٢١٤
الرابعة: أن يتلبس المعين بما هو كفر قطعاً لكن يمنع من
من تكفيره الاحتمال في قصده ٢١٧
الفصل الثاني ـ الضابط في قيام الحجة على المعين ٢٢٥
١ ـ مقتضى الإقرار بأصل الدين ٢٢٦
حقيقة منهج الإمام محمد بن عبد الوهاب في هذه القضية ٢٣٠
قول الإمام الصنعاني في هذه القضية ٢٣٥
٢ ـ مناط التكليف بالالتزام التفصيلي ٢٣٧
حكم المتأول ٢٤١
الفرق بين الحكم على الحقيقة والحكم على الظاهر ٢٤٧
الضابط في معرفة الفِرَق والحكم فيها ٢٥٢
ضابط الإعذار بالشبهة ٢٦١
الفصل الثالث ـ التقية والإكراه ٢٦٧
١ ـ التقية بكتمان الدين ٢٦٨
٢ ـ التقية بإظهار الكفر ٢٧٢
حد الإكراه ٢٧٦
التقية مباحة، والصبر أولى ٢٨٠
مراجع البحث ٢٨٣
الفهرس ٢٩٤